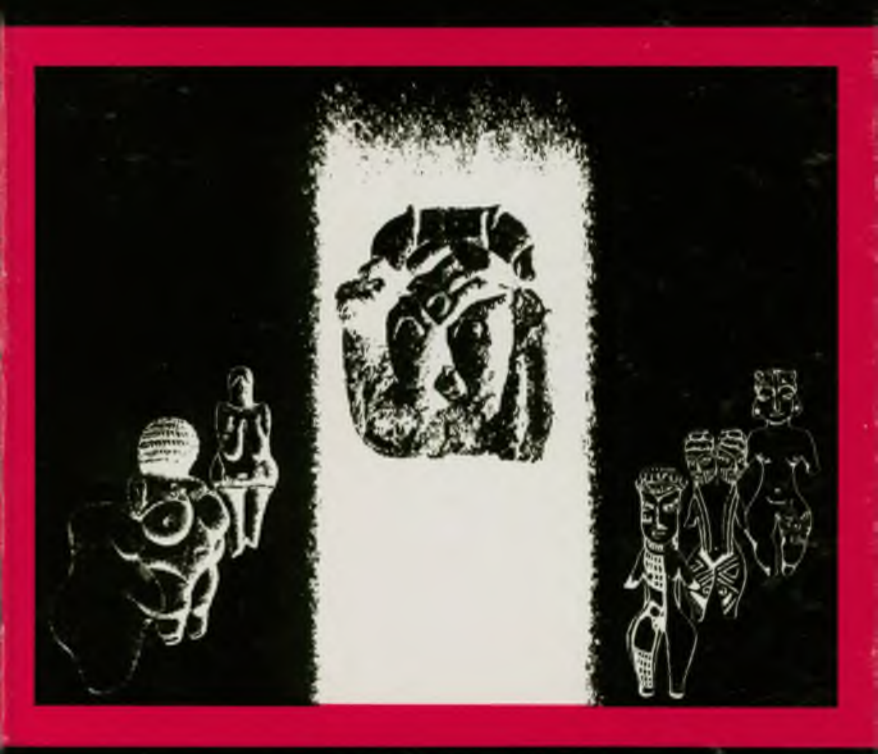
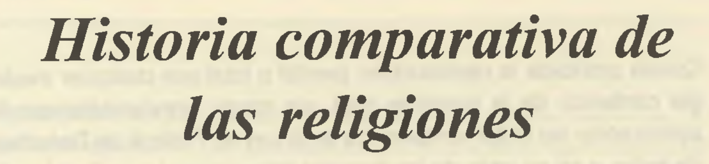
HISTORIA COMPARATIVA DE LAS RELIGIONES

HENRYK KAROL KOCYBA
YÓLOTL GONZÁLEZ TORRES
(COORDINADORES)



COLECCIÓN DIVULGACIÓN



Historia comparativa de las religiones

Henryk Karol Kocyba
Yólotl González Torres
(Coordinadores)

Román Piña Chán
Laura Esquivel
Eduardo Williams
Paco Ríos Agreda
Abel García Sánchez
Raúl Valadez Azúa
Beatriz Barba de Piña Chán
Bernd Fahmel Beyer
María Elena Ruiz Gallut
Ruben Cabrera Castro
Linda Manzanilla
José Rodolfo Cid Beziez
Adriana Velázquez Morlet
David Charles Wright Carr
Lourdes Suárez D.
José Hernández Rivero
Miguel Ángel Pérez Santos
Alberto Herrera Muñoz
Aurora Castillo Escalona
Marcelo Abramo-Lauff
Juan José Bárcenas Casas
Roberto Escalante H.

Eduvem, S.A. de C.V.
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Serie Historia



CONACULTA • INAH

Primera edición: 1998

ISBN 968-849-009-1

Tehuantepec núm. 250, col. Roma Sur
Córdoba núm. 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

Índice

Presentación

Henryk Karol Kocyba*

El estudio científico del fenómeno religioso tiene un papel fundamental en la comprensión del hombre y su cultura, tomando en cuenta que todas las sociedades pasadas tenían una visión mágica y/o religiosa del mundo, y que todas las grandes civilizaciones eran religiosas. Por otro lado, una gran parte de la población humana actual son personas creyentes, por lo que resulta indispensable estudiar las religiones para poder interpretar objetivamente el comportamiento individual y social del hombre religioso contemporáneo.

Más allá de la fe y de la búsqueda de lo trascendental, la importancia de la religión para la ciencia radica en el hecho de que ésta siempre fue y sigue siendo un fenómeno social, político e ideológico de suma importancia.

Éstos fueron los motivos que impulsaron al Instituto de Cultura Mexicana de la Universidad del Valle de México (UVM) a organizar la Mesa Redonda de Historia Comparativa de las Religiones, que se llevó a cabo del 2 al 5 de diciembre de 1991 en las instalaciones del Campus Querétaro de la UVM. Bajo la coordinación general de este Instituto, fue creado el Comité

*Coordinador del Comité Organizador de la Mesa Redonda de la Historia Comparativa de las Religiones

Organizador de la Mesa Redonda, conformado por los directivos del Centro de Estudios e Investigaciones Antropológicas –hoy Departamento de Investigaciones Antropológicas– de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), del Centro Regional de Querétaro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del mismo Instituto de Cultura Mexicana, hoy desaparecido.

Participaron en la Mesa Redonda 42 estudiosos, en su mayoría antropólogos, de ocho instituciones académicas y educativas, tanto nacionales como extranjeras. Fueron presentadas 37 ponencias, que abarcaron temas referentes a las religiones de las culturas de Europa, Asia y América, siendo la religión del México prehispánico el tema dominante. Fueron abordadas las religiones de las sociedades en distintos momentos históricos, desde las culturas del Paleolítico Superior hasta los otomíes actuales de Querétaro.

Como objetivo central del evento se estableció el analizar las pautas generales de la evolución religiosa del hombre acorde al desarrollo sociocultural general, desde una amplia óptica comparativa. Desde esta perspectiva, la Mesa Redonda en cuestión fue la continuación y la especificación de la Mesa Redonda de Prehistoria y Protohistoria Comparativa, que organicé en diciembre de 1989 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En este último evento un grupo de destacados antropólogos mexicanos analizó las pautas globales del desarrollo social de las culturas arqueológicas en Europa, Próximo Oriente y América prehispánica.

Ahora bien, regresando al evento que aquí se presenta, éste retomó esta perspectiva evolutiva y comparativa, pero aplicada hacia un aspecto concreto: la evolución religiosa. Consecuentemente con esta óptica, el programa de la Mesa Redonda quedó dividido en tres bloques temáticos, a saber:

1. El bloque dedicado a las religiones de las sociedades cazadoras-recolectoras y agrarias no urbanas, que abarcó siete ponencias.

2. El bloque dedicado a las religiones de las sociedades complejas, que constó de 22 aportaciones.
3. El bloque dedicado a las religiones de los grupos actuales, que contó con ocho trabajos.

Desde el punto de vista de la calidad académica de los trabajos presentados, el evento se caracterizó por su heterogeneidad. Al lado de las ponencias de muy alto nivel, había trabajos regulares y algunas escasas aportaciones que no cumplían con las condiciones de una ponencia científica. También se presentaron dos textos de los aficionados en la materia, mismos que sin ser reportes de investigaciones formales, mostraron un dominio considerable de la temática.

Ahora bien, no obstante el objetivo central de la Mesa, tan sólo dos aportaciones retomaron el aspecto comparativo de las religiones, mientras que las demás ponencias trataron temas específicos de las religiones concretas. Sin embargo, el evento hizo patente la vigencia de este tipo de estudios y la necesidad de un análisis religioso más profundo, más comparativo y más relacionado con los demás aspectos de la realidad sociocultural (la economía, el sistema social, etcétera). Cabe mencionar, que la totalidad de la Mesa Redonda de la Historia Comparativa de las Religiones, así como las entrevistas con varios de los investigadores participantes quedaron registradas en video.

Terminando esta breve presentación, es preciso hacer hincapié en el hecho de que los textos aquí reunidos representan los puntos de vista que los autores tenían en el momento de la realización del evento (diciembre de 1991), y no expresan necesariamente su postura actual. El retraso en la publicación de las presentes Memorias se debe a razones lejanas a la voluntad de los coordinadores del volumen.

Cuautitlán Izcalli, 4 de mayo 1996.

Introducción
El estudio de las religiones comparadas

Yólotl González Torres*

A pesar de que en la actualidad el interés por el conocimiento de las religiones parece estar de moda en México, con una gran proliferación de diplomados en numerosos centros de estudios superiores, el estudio de las religiones en este país es bastante reciente, dejando aparte desde luego los estudios de teología que se impartían en los distintos centros religiosos. La mayor parte de las investigaciones sobre religión se habían concentrado en las culturas prehispánicas, en secciones de libros etnográficos o en estudios de iconografía y de arte colonial mexicano, aunque aun éstos fueron relativamente escasos sobre todo en cierta época, cuando lo "económico" dominó el panorama de investigación.

En la actualidad en México hay una proliferación de sectas protestantes,[1] provenientes de los Estados Unidos, que han logrado una dramática disminución del porcentaje de personas que practican la religión católica, a lo que se agrega la introducción de las religiones de origen oriental y otras que pretenden revivir los antiguos cultos prehispánicos. Todo lo cual ha dado lugar a nuevos estudios sobre estos fenómenos que son de vital importancia para el momento histórico del país.

*Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (INAH).

[1] Se llaman sectas, sin ningún intento peyorativo, porque la mayor parte de ellas han surgido de una matriz común del cristianismo occidental (Giménez, p. 34).

A diferencia de lo mencionado para México, existe en Europa y en Estados Unidos una larga tradición de estudios sobre religión; Suiza, Holanda, Francia y Estados Unidos (Harvard, Princeton y Cornell) desde hace más de un siglo tienen cátedras especiales de religión comparada. En 1908-1926 se publicó la magna obra de la *Enciclopedia de Religión y Etica,* y actualmente en Estados Unidos la American Academy of Religion reúne en sus congresos anuales más de dos mil participantes que estudian y enseñan religión en numerosas universidades de la Unión Americana. Y desde luego está la Sociedad Internacional de Historia de las Religiones que en agosto de 1995 tuvo su XVII Congreso Internacional en la Ciudad de México.

En México el estudio de las religiones comparadas ha sido prácticamente inexistente, por lo que fue muy valioso el esfuerzo de Henryk Karol Kocyba para realizar el evento que ha dado lugar a este libro.

El método comparativo consiste básicamente en lograr generalizaciones a través de clases similares de fenómenos. Busca extraer denominadores comunes de una masa de variables. Lewis (citado por Lessa y Vogt, 1958) plantea dos tipos de estudios comparativos en antropología que se pueden aplicar al estudio de las religiones, en el primero se examinan sociedades que están históricamente relacionadas, su cultura común aporta controles para probar variables; el segundo tipo compara sociedades no relacionadas históricamente, en un acercamiento más amplio y más ambicioso, frecuentemente de aspecto holístico, en el que se establecen leyes generales, se buscan tipologías universales o secuencias evolutivas a nivel mundial, así como se documenta la variación de los fenómenos religiosos estudiados y la distribución de rasgos o aspectos de la religión, reconstruyendo la historia cultural religiosa. El defecto de este tipo de comparaciones es que no es posible tener los mismos controles que para estudios más reducidos.

Como dice Ninian Smart al comparar las religiones, el método histórico comparativo se basa en datos históricos y tiende a mostrar no solamente las interrelaciones de los elementos particulares y

generales de la religión, sino también el intercambio de influencias entre fenómenos religiosos y los factores seculares en la cultura humana.

Muchas de las nociones prevalentes acerca de la religión se deben a las diferentes épocas culturales en las que fueron concebidas y a las diferentes teorías del origen y el desarrollo de las religiones que estaban en boga en determinado momento. Para muchos pueblos no existe el concepto de religión, y para el mundo Occidental judeocristiano por mucho tiempo –incluyendo el momento actual– la única religión válida ha sido la propia y todas las demás se han considerado superstición y brujería, de ahí surgió la diferencia entre los conceptos de magia y religión prevalecientes entre muchos investigadores todavía hasta la actualidad.

En Francia e Inglaterra surgió el pensamiento secular y el escepticismo en los siglos XVII y XVIII; desde entonces los estudiosos se interesaron por conocer el origen de la religión e intentaron averiguar qué tipo había surgido primero. De ahí que, en el siglo XVIII, Voltaire planteara que originalmente el hombre empezó a reconocer a un sólo dios y que posteriormente adoptó muchas deidades, idea que no fue compartida por ejemplo por Hume y Rousseau, quienes pensaban que el hombre empezó creyendo en varios dioses. Ya en el siglo XIX, con la influencia del positivismo y el evolucionismo, se planteó que el tipo de creencia en dios era acorde con su "evolución", así por ejemplo Tylor dijo que la forma original elemental de todo lo demás fue la adoración de los espíritus, o sea el animismo y que después fue evolucionando hasta llegar a la creencia en un sólo dios.

Frazer puso de moda otro tipo de evolucionismo, en el que la magia ocupaba el lugar inferior, seguida por la religión y finalmente por una etapa superior que era la ciencia. Por otra parte, la escuela históricocultural y difusionista encabezada por Wilhelm Schmidt, quien era un sacerdote católico, planteó la teoría de la degradación, según la cual la revelación de un ser supremo entre los pueblos primitivos se vio más tarde corrompida

a causa de la fragilidad humana, derivando en la idolatría de los pueblos de nuestros días.

Aunque en la Europa medieval ya existían estudiosos de la Biblia, y en ciertos grupos quizá de los dioses griegos y romanos, fue hasta el momento de la expansión europea hacia al resto del planeta, cuando los europeos se enfrentaron con otras "grandes religiones" y que posteriormente se dedicaron a estudiarlas. La actitud de los ingleses hacia sus colonizados fue de respetar sus costumbres, entre ellas sus religiones, y desde muy temprano, en el siglo XVIII, se fundó en Calcuta la Sociedad Asiática, que se dedicó en gran parte a recopilar manuscritos y a estudiar las grandes tradiciones de Asia; desde ahí se expandió el conocimiento y el estudio de las culturas asiáticas y surgieron indólogos, sinólogos e islamitas, que dirigían sus intereses principalmente a las religiones de la India, China y los pueblos árabes.

Con los descubrimientos arqueológicos de las grandes civilizaciones, en Egipto, Mesopotamia y en Irán, se inició también el interés por estudiar las religiones de estas culturas, pero las civilizaciones mesoamericanas y andinas que habían sido conquistadas por los españoles no sólo fueron destruidas, sino que por mucho tiempo se impidió su estudio, especialmente el de sus antiguas religiones.

Los primeros esfuerzos sistemáticos, desapegados, para estudiar e interpretar los fenómenos religiosos son relativamente recientes y de hecho se iniciaron en el siglo XIX, con investigadores como Edward B. Tylor, William Robertson Smith, Andrew Lang, James Frazer y R R. Marrett en Inglaterra. La mayor parte de ellos fueron influidos por teorías relativas a estudios de desarrollo de la sociedad basadas en ideas de Kant y Hegel, además estuvieron motivados por una pregunta básica: ¿Cuáles fueron los orígenes de la religión en relación con el desarrollo de la humanidad?

Otra corriente de pensamiento un poco posterior, más o menos contemporánea pero independiente, surgió con la llamada escuela sociológica francesa, especialmente con los trabajos de Emile Durkheim, quien hacía hincapié en tratar a la religión como una

parte integral de la sociedad, para él la atmósfera peculiar que rodea los actos sagrados era símbolo de una realidad oculta pero una realidad social, la fuerza moral de la sociedad humana. Con esta escuela se formó una especie de puente histórico entre los primeros intereses acerca de los "orígenes" y los posteriores sobre las "funciones" de las religiones. Uno de los principales exponentes fue Malinowsky, quien, basándose en la experiencia de campo que tuvo en las Islas Trobriand, señaló que la "función del mito es reforzar la tradición y dotarla con mayor valor y prestigio, rastreándola a una realidad más elevada, mejor, más sobrenatural y más efectiva, de los eventos iniciales" (*ibid.*: 87). Otro exponente importante de esta corriente fue Radcliffe Brown, cuya tesis central era que los rituales mágicos existían y persistían porque eran parte del mecanismo por el cual la sociedad subsiste, estableciendo ciertos valores sociales fundamentales y debe ser entendida en un contexto más amplio de contribuciones hacia los conceptos y los métodos necesarios para seguir un estudio sistemático y comparativo de las sociedades (*ibid.*:99). Un tercer acercamiento teórico se encuentra en los trabajos de Max Weber, quien explora las relaciones entre las instituciones religiosas y las económicas y reconoció la importancia fundamental del problema de "significado" (del mal, del sufrimiento, de la muerte etc.). Este investigador enfatizó la importancia determinante de la acción social, tanto por su asociación estrecha con poderosas fuerzas motivacionales como por su capacidad de modelar esas fuerzas e inclusive de crear formas radicalmente nuevas, tuvo mucha influencia sobre los investigadores como Evans Pritchard y Talcott Parsons, y en la actualidad sus planteamientos han sido revividos por sinólogos tanto occidentales como chinos, sobre todo en el estudio del confucianismo actual.

Un cuarto acercamiento teórico es la propuesta de Sigmund Freud, quien explicó la relación entre el pensamiento religioso y las emociones a las motivaciones inconscientes y el tratamiento de religión como un sistema proyectivo. Varios escritores después de él siguieron sus pasos, entre ellos Géza Roheim, Bethelheim y más tarde Deveraux. Este último combina el análisis psicoana-

lítico con el estructuralista, tratando de utilizar el método autobiográfico, basado en el historial concreto de cada caso, para determinar las relaciones existentes entre la dinámica de la personalidad y la orientación religiosa en individuos concretos.

A pesar de las fuertes críticas que ha recibido el planteamiento freudiano, muchos estudios parten de la premisa básica de Freud: de que las prácticas religiosas pueden interpretarse como expresión de fuerzas psicológicas inconscientes.

El estudio simbólico de la religión se remonta a principios de siglo, posiblemente con el trabajo de Durkheim y Mauss: *Algunas formas primitivas de clasificación* y con trabajos de Granet, Cassirer y Piaget, quienes también dirigieron su atención al estudio de la formación simbólica.

Para Lévi-Strauss, los sistemas religiosos primitivos son básicamente, como todos los sistemas simbólicos, formas de comunicación. Los mitos y los ritos constituyen sistemas de signos que fijan y organizan relaciones conceptuales abstractas por medio de imágenes concretas, haciendo posible el pensamiento especulativo.

Clifford Geerz (1975:225) piensa que el proceso crítico de la formulación simbólica de Lévi-Strauss permanece todavía embrionario y le critica al considerar los sistemas de símbolos como identidades que funcionan independientemente del contexto, pero reconoce la importancia del análisis de las formas simbólicas, citando a otros investigadores que siguen este camino, como Lienhardt, Turner, Leach, etcétera, los que parecen tener en común interpretar las religiones como "sistemas de ideas relativas a la forma y última esencia de la realidad".

Una escuela que es poco o nada mencionada por los antropólogos es la de la fenomenología, a la que perteneció el famoso Mircea Eliade y que tiende a enfocar los elementos sincrónicos de la religión, describiendo y clasificando formas religiosas sin referencia a contextos históricos particulares. Bianchi señala su importancia como parte de la historia comparada de las religiones y dice que contribuyó a un refinamiento de nuevos patrones, dando como ejemplo el caso del chamanismo que una

vez que fue diferenciado de la noción genérica del animismo y considerado no sólo como un elemento peculiar de la conducta religiosa, sino también como un elemento de una estructura que implicaba una cosmología y una visión del mundo, pudo contribuir a la transición de un punto de vista evolucionista, demasiado encariñado con conceptos y representaciones, a un estudio histórico-cultural basado en el descubrimiento de "totalidades" y áreas culturales. En otras palabras, la elaboración de una fenomenología de la religión más rigurosa, multidimensional y descriptiva, permitió a la historia de las religiones sobrevivir a la crisis inevitable del evolucionismo y sus etapas unilineales y universales y entrar en una fase más prometedora caracterizada por una nueva forma de comparación, es decir, la comparación histórico-cultural cuyos estudios pioneros fueron hechos por Bernard Ankerman y Leo Frobenius (en África), Fritz Graebner (en Oceanía) y Franz Boaz (en el Pacífico del Norte). De tal manera que fue posible conectar la investigación fenomenológica e histórica al estudio de un grupo particular de religiones étnicas pertenecientes a culturas ágrafas y a las religiones que él llama "fundadas", entre las que incluye, además del judaísmo, el cristianismo, islamismo, zoroastrismo, budismo, sikhismo. Asimismo, y con la misma óptica, resultó ser posible el estudio de los cultos proféticos nativistas y las "nuevas religiones".

Además de todas las corrientes mencionadas, ha habido otros investigadores que han abordado temas muy importantes sobre religión desde diferentes puntos de vista, entre ellos los italianos Rafaele Pettazzoni, Ernesto de Martino y Vittorio Lantemari. En Latinoamérica podemos mencionar los estudios de Reichel Dolmatoff, además de muchos otros que se están llevando a cabo en prácticamente todos los países del continente, y como muestra de los que a este respecto se están haciendo en México, se puede ver el programa del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones. De éste se desprende que, no obstante el gran número de ponencias presentadas por mexicanos, el enfoque comparativo del estudio de las religiones es abordado por los investigadores nacionales tan sólo en contadas ocasiones.

Bibliografía

Bianchi, Ugo, "History of Religions", en Mircea, Eliade, *TheEncyclopedia of Religions,* Mc Millan and Free Press, London, Vol. 6, 1987, pp. 399-408.

Geerz, Clifford,"Religión. Estudio antropológico", *Enciclopedia de Ciencias Sociales.*Aguilar, Barcelona, vol. 7, 1975, pp.220-227.

Giménez, Gilberto, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas identidades culturales de México,*CNCA, México, 1993, pp.23-54.

Lessa, William A., Vogt Evon Z. *Reader in Comparative Religion,* "An Anthropological Approach", Row, Peterson and Company, New York, 1958.

Programa, XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones: Religión y Sociedad, del 5 al 11 de agosto, México,1995.

Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind,* Charles Scribner's Sons, New York, 1969.

El jaguar: la tierra madre*

Román Piña Chán**

La exposición, dedicada a la simbología terrestre de la iconografía olmeca, contó con dos partes: 1) el análisis de la iconografía de una figura de barro, y 2) la presentación del supuesto significado de varios motivos de la cerámica olmeca.

La primera parte, en la cual Piña Chán presentó el patrón iconográfico de una figura de barro color marfil (una representación humana en posición sedente, cubierta con una piel de jaguar profusamente decorada), hallada en Atlihuayán, Morelos, y dada a conocer por él mismo en 1952, se centró en el significado de los siguientes elementos de la piel de jaguar: cruz latina, rombo estrellado, la barra, la U, la ceja, arcoencía superior, corchete angular, la garra y la cola. Todos estos elementos gráficos, el ponente los interpretó en términos del plano terrestre, de la tierra y de la naturaleza.

En la segunda parte de su exposición, el autor llevó a cabo el análisis interpretativo de los siguientes motivos iconográficos de la cerámica olmeca, fechada entre 1300 y 800 a.C.: la barra, dobles barras, ceja, mano humana cortada, barras y haces de líneas paralelas, ceja y haz de líneas paralelas, haz de líneas paralelas, haz de líneas y V, líneas ondulantes, línea ondulante y barras, barras con Cruz de San Andrés y líneas ondulantes, signo en Z,

*Resumen de la conferencia magistral.

** Profesor emérito del INAH.

haces de líneas y Z, la S horizontal, la S horizontal y haces de líneas, cejas flamígeras, ceja y cuenca del ojo, y Cruz de San Andrés, rectángulo o cuadrado y rectángulo con otros signos. Todos estos motivos, el arqueólogo los interpretó en términos de símbolos que se derivan de jaguar y expresan elementos de la tierra y de la naturaleza, tales como el agua, las montañas, las cuevas, el sol, el fuego, el viento, la milpa, granos de maíz, fecundación de la tierra, nacimiento de la planta, direcciones del cosmos, casa del sol, inframundo, etcétera.

Primera parte

Religiones de las sociedades cazadoras-recolectoras y agrarias no urbanas

El posible significado mítico de la pintura rupestre de Baja California Sur

Laura Esquivel*

Se propone la interpretación de la gráfica rupestre sudcaliforniana mediante la comparación de su temática con la expresada en el mito de origen de otro pueblo peninsular así como en las referencias históricas.

Hablar acerca de lo que es la religión es algo muy complejo que no intentaremos discutir aquí, no obstante intentamos apegarnos a los objetivos generales de esta Mesa Redonda. Hay aspectos muy ligados a la religión como son los mitos, los ritos, el culto, la magia, los cuales tienen que ver con la filosofía, el arte y la ciencia que a su vez son las formas en que el hombre se desarrolla en el mundo.

Nosotros consideramos que hablar de religión en las sociedades de recolectores-cazadores-pescadores es aún más difícil porque son grupos que dejan pocos indicadores para futuros estudios arqueológicos, y por lo tanto se dificulta reconstruir su ideología, de allí que queramos hacer hincapié en la necesidad de utilizar todo tipo de manifestaciones arqueológicas para la interpretación de las sociedades prehispánicas, de esto se desprende la necesidad de estudiar la pinturas rupestres como parte del contexto arqueológico.

*Centro INAH Baja California Sur.

Aquí consideraremos el contenido mítico como reflejo de la ideología de los pueblos que lo crearon, a través de relatos que involucran al hombre en una relación por él imaginada con seres superiores y fuerzas de la naturaleza que suceden en tiempo y lugares que nada tienen que ver con la realidad, por lo que todo es posible y de ello se desprenden justificaciones y validan conductas.

La propuesta concreta es la de utilizar los mitos para entender las manifestaciones rupestres, para ello presentaremos aquí la temática de las pinturas en Baja California Sur, para luego relatar el mito de origen del grupo indígena Kiliwa de Baja California Norte (ver mapa 1), por ser el ejemplo mejor documentado al respecto y el más cercano a nuestra área de interés, toda vez que en Surcalifornia desapareció totalmente la población indígena a finales del siglo pasado, no quedándonos estudios etnográficos que puedan brindarnos información confiable y por ello incluimos la información que nos dan las relaciones escritas por los misioneros del siglo XVIII.

Antes de comenzar propiamente queremos aclarar que no pretendemos aquí, de ninguna manera, dilucidar la función del mito, sino proponer, a través de comparaciones, la relación entre el mito de origen Kiliwa y la pintura rupestre del norte de Baja California Sur, considerando a esta última como la expresión gráfica del mito, así como parte del ritual necesario para reactualizarlo. Son entonces para nosotros, las pinturas rupestres, una estructura simbólica factible de comprenderse a través del análisis de los mitos.

De acuerdo a la perspectiva arqueológica con la que pretendemos abordar el problema de las expresiones rupestres, queremos reiterar que para nosotros son éstas un material arqueológico más, susceptible de ser cuantificado, ordenado en tipologías e interpretado tanto como los artefactos líticos, la cerámica, etcétera

Por otra parte, de acuerdo a los recorridos de superficie que hemos tenido oportunidad de efectuar por el territorio surcaliforniano y considerando que estamos ante una manifestación cultural de grupos pescadores-recolectores y cazadores

seminómadas, estamos en condiciones de afirmar que estos grupos habitaron en amplias regiones de apropiación, determinadas por los aguajes y la disponibilidad estacional de alimentos, consideradas como un sistema de asentamientos en los cuales es posible observar diferentes áreas de actividad religiosa, siendo estas últimas donde aparecen las expresiones rupestres, generalmente en cuevas o abrigos rocosos, asociadas a materiales líticos, suelo con evidencia de actividad orgánica, fogones, restos de cestería y restos óseos; a su vez estas áreas se encuentran en relación directa con las otras zonas de actividad, todo este conjunto o sistema de asentamientos se repite de manera intermitente a lo largo de cañones.

Ahora bien, las manifestaciones rupestres son el reflejo de la ideología del grupo que las creó, mediante creencias religiosas plasmadas llamadas mitos, al respecto Olavarría nos menciona que "los mitos indígenas constituyen... un modelo en el que sacan a relucir los mecanismos más profundos de la ideología de cada pueblo" (Olavarría 1991:8).

Antes de proseguir definiremos los conceptos más importantes.

La religión la entendemos en acuerdo con Evans Pritchard (1979), como el fruto del apremio de los instintos, de un impulso vital que unido a la inteligencia, garantiza la supervivencia del hombre.

Es parte de la estructura de nuestra especie, un fenómeno social, ya que es necesario conocer la estructura social para comprender algunas características del pensamiento religioso –y aquí nosotros añadiríamos que las pinturas rupestres son apenas una de esas características que forman el fenómeno social llamado religión–, además de que es necesario conocer el resto: aspectos morales, económicos, estéticos, etcétera.

Rito es una costumbre o ceremonia; un conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas; son reglamentos, invariables repetitivos, estereotipados y tradicionales, lo cual le da valor social.

Sobre el mito existen incontables definiciones pero nosotros tomamos la que Lévi-Strauss maneja y en donde dice lo siguiente:

No son otra cosa que la interpretación simbólica de la realidad como una forma que tienen los grupos humanos para justificar su existencia y necesidades. "Si bien los mitos se caracterizan por tener un alto contenido de situaciones de carácter mágico o sobrenatural y por referirse siempre a épocas remotas, para los grupos que participan de ellos constituyen verdades incuestionables que explican y dan lugar a lo inexplicable, y por ello se les considera con eterna validez". Los mitos en el fondo buscan resolver contradicciones que se suceden en la vida real, de esta manera se asegura la cohesión social y existencia del grupo como tal (Lévi-Strauss, 1980).

Pero para reproducir y reactualizar el mito, se hace necesario sacralizar un determinado lugar y deificar a los personajes, es decir que se representa el mito o el acontecimiento, en este caso, como veremos más adelante, a través de las pinturas rupestres. Las cuevas o abrigos con pinturas son el equivalente del templo, se vuelven espacio sagrado a partir del cual se reproducirá y aprehenderá el universo en el cual habitan.

Ahora bien, según Eliade (citado por Arias, 1987), el mito o la historia mítica se reactualiza por medio de los ritos, esta acción tiene un poder correctivo sobre la realidad.

El Chaman es el encargado de llamar a dios pidiéndole que cree de nuevo al mundo, e incluso lo invita a descender de nuevo para una nueva creación del mundo, ya que muchos pueblos "arcaicos" piensan que puede ser renovado periódicamente según el modelo de la cosmogonía o mito de origen, pero para que algo realmente pueda comenzar se requiere que los restos del viejo ciclo o mundo estén completamente destruidos.

Esta forma de pensar podría aplicarse al caso de la sociedad prehispánica de los californios, la cual fue simple o "arcaica", como cita Eliade, si nuestra propuesta resulta cierta, las frecuentes superposiciones o aún las recurrentes representaciones rupestres con motivos similares podrían ser un indicador de la necesidad de renovación periódica del mundo, según la cosmogonía o mito de origen.

Veremos entonces el dato histórico y el dato mítico, aunque en la parte del mito tengamos que recurrir a una comparación de grupos con las mismas condiciones socioeconómicas y al parecer ideológicas que los californios, dado que como ya se dijo al principio de este trabajo, no tenemos la fortuna de contar con esta clase de relatos para Baja California Sur.

Del universo global de estudio que es Baja California Sur, nos centraremos en la parte en que las pinturas rupestres guardan cierta homogeneidad: la Sierra de San Francisco y la de Guadalupe, al norte del estado, entre los paralelos 28 y 26, habitadas por grupos históricos conocidos como cochimíes (ver mapa 1).

Información histórica

Culturalmente los cochimíes se caracterizaban por ser un grupo seminómada de pescadores-recolectores-cazadores, los hombres andaban desnudos, solían adornarse con placas de concha nácar a manera de brazaletes, collares y coronas que también hacían de semillas, las mujeres vestían una especie de delantal hecho con nudos de cañas al frente y en la parte superior un cuero de ciervo u otro animal.

Vivían cerca de los aguajes y en época de frío horadaban la tierra recubriéndola de un cercadillo de piedras superpuestas; a diferencia de los otros grupos californios, éstos tenían una especie de calendario con el que nombraban ciertos periodos del año, de acuerdo al alimento disponible en cada uno. Acostumbraban a los recién nacidos cubrirlos con ceniza, o bien, solían bañarlos con orina y barnizarlos con carbón molido. Tenían un sinnúmero de ceremonias de carácter religioso, más de 30 bailes que figuraban la caza, la guerra, la pesca, sus viajes, sus sepulturas y otras cosas semejantes; con ellas celebraban sus matrimonios, el nacimiento, éxito en la caza o la pesca, o en la recolección, o bien la victoria sobre sus enemigos, todas estas ceremonias no eran frecuentes y no fueron consideradas por los misioneros sino como orgías y reuniones donde se cometían

toda clase de excesos y abusos, motivo por el que la información al respecto es sumamente fragmentaria.

De entre las descripciones de éstas recuperamos lo siguiente:

- Había una ceremonia dedicada a sus muertos donde las mujeres debían reunir mucha comida, posteriormente los hombres la consumían en reunión secreta, mientras que las mujeres y los niños lloraban profusamente. Consideraban que los muertos vivían en los países septentrionales.
- Una de las festividades más célebre era la de la distribución de pieles de ciervo que anualmente efectuaban. El día señalado todos acudían con las pieles de ciervo que tuvieran, para el efecto se hacía una especie de cabaña circular comunicada por una gran calle en donde ponían todas las pieles, en el interior se reunían los cazadores más importantes, quienes eran agasajados con abundante comida de entre los productos de la caza y la recolección que para el efecto se hacía; después de la comida fumaban tabaco silvestre en cañas; a la entrada de la cabaña un chaman, guama o cusiyá anunciaba a gritos las hazañas y alabanzas de los cazadores al tiempo que los indígenas corrían por la calle tapizada de pieles y mientras las mujeres bailaban. Cuando al final el guama callaba, la carrera se detenía, entonces los principales saliendo de la choza distribuían las pieles entre las mujeres, en medio del júbilo de todos. Se aclara que no había jefes, los principales eran aquellos que por su valor o habilidad se daban a temer y respetar.

  La estación de las pitahayas era fuertemente festejada y solían convidar a otras tribus y desafiarlas a la lucha y la carrera.

Cuando se reunían las naciones, llevaban consigo un cesto con un idolillo, delante del cual clavaban una tabla que tenía gran importancia y en ella los Chamanes leían la naturaleza de las

enfermedades, los remedios, los cambios futuros del clima, el destino de los hombres, etcétera, lo cual el espíritu visitador les decía.

–Comenzaban sus fiestas fumando tabaco en una pipa de piedra.

Para las ceremonias los curanderos o guamas solían usar una capa de cabello humano, un penacho de plumas negras de gavilán y dos hilos de pezuñas de ciervo en la cintura; en ciertos casos se colocaban una especie de plumero en la cabeza.

Lo más parecido a un mito de origen, de entre los relatos de los jesuitas, es el siguiente:

> Había un señor en el cielo, que creó todo, en su lengua se le decía "como el que vive" sin mujer tenía un hijo con dos nombres: el veloz y la perfección y otro nombre que se refiere al barro; el otro señor era el que hace señores. A todos le nombraban "el señor" y si se les preguntaba creó el cielo, la tierra, las plantas, los animales, el hombre y la mujer.

Por otra parte nombraban a un hombre llamado Tama Ambei Ucambi Tecuihui, que en tiempos pasados llegó del cielo.

Otras de sus ceremonias era en memoria de este último personaje y consistía en la fabricación de una casa de ramas por los hombres, mientras las mujeres reunían una gran cantidad de comida, el hombre joven seleccionado llegaba disfrazado, consistiendo esto en el rostro pintado y el cuerpo cubierto de pieles, las mujeres y los muchachos se colocaban lejos pero a la vista, luego el disfrazado salía del cerro corriendo hasta la casa donde los hombres lo recibían para comer, finalmente el disfrazado se iba al cielo.

Tenían por costumbre elaborar ídolos de varas y hierbas o tallarlos en madera, éstos pertenecían a ciertas sociedades secretas de miembros del sexo masculino.

Era común que la mención del espíritu que viene del cielo les procurara lluvia y la producción de semillas.

Relato del mito Kiliwa

Este grupo étnico actualmente vive en la costa del Mar de Cortés, al sur de la desembocadura del Río Colorado y su filiación cultral es igualmente cochimí; es decir, que es lo más cercano culturalmente hablando de nuestros cochimíes.

Su mito de origen es referido por Ochoa Zazueta en 1977, del cual presentamos a continuación un extracto:

> Melti? ipá jalá (u)? la deidad principal, la deidad "coyote-gente-luna", el de la casa redonda y cóncava, de donde todo es amarillo, su voz era de coyote y se la pasaba aullando a la negrura, a donde no había nada, pero aullaba mucho, tanto aulló que fue quedándose mudo y su voz se convirtió en el susurro del viento que pasa entre las cañadas y las montañas.
>
> Tomó buches de agua del sur, de donde vino y así creó cada punto cardinal, creó el mundo; el sur quedó amarillo, el norte rojo, el oeste negro (por ser un buche muy grande quedó un mar muy peligroso), el este fue blanco. Pero el mundo estaba desfondado y escupió arriba quedando el cielo azul y abajo la tierra a la que pateó quedando café .
>
> Cada rumbo era un lindero.
>
> Así satisfecho de su obra se puso a fumar tabaco y como esto fue bueno para seguir trabajando, lo siguió haciendo y el humo formó veredas y senderos, en cuatro fumadas hizo cuatro montañas a cada rumbo, pero todo se iba al desfondamiento, para evitarlo se quitó el cuero cabelludo y el cuero de su cuerpo, así el cielo, el agua y la tierra quedaron dentro de una gran bolsa de cuero, como quedó desnudo sin su cuero, se pinto para vestirse: su lado derecho blanco y rojo, su lado izquierdo amarillo y negro, en la parte superior con franjas azules y en la inferior con franjas cafés, la parte izquierda de su cara verde y la otra roja y blanca , el cráneo con una capa de ceniza y un molote de conchas.
>
> Después sacó de sus pantorrillas cuatro borregos cimarrones, uno para cada montaña, ellos con su cornamenta detienen el cielo,

por eso son animales sagrados, para acompañarlos creó al venado, el pez la codorniz y el gato, pero estos animales no congeniaron y se quejaban de que el mundo estaba desfondado, entonces el topo y la rata canguro encontraron los desfondamientos de la bolsa de cuero rojo, después de todo fue apretujando la costura e hizo un túnel alrededor de los cuatro mares, la rata pegó el cuero a la cresta del túnel y así quedó la tierra protegida .

Luego en el valle de San Matías, donde al agua estaba hervida, tomó un puño de arcilla y otro de tierra roja y por eso se hizo el valle; en su casa hizo un horno y amasó la arcilla con el producto de sus genitales, hizo cuatro muñecos que horneó en cuatro cavernas, incendió el bosque y luego inundó la tierra para apagarlo, a las trece lunas los hombres salieron de aquellas cuevas.

· El primer hombre serviría para el sacerdocio y la jefatura.
· El segundo para el curanderismo.
· El tercero para la guerra.
· Y el cuarto para formar a la gente común.

Cada uno fue hecho para cada una de las montañas, por lo que les correspondió un color y un rumbo del universo, pero no congeniaron tampoco con los borregos, pero sí con los otros cuatro animales, así y a escondidas los hermanos y animales se unieron, entonces, cada pareja tuvo cuatro hijos y de ese modo poblaron la tierra, identificándose estos hijos por el color, por su tierra y por el rumbo del universo que les correspondía; estos eran sus hijos de la mano derecha, luego hizo al sol, su hijo de la mano izquierda.
Después de hacer el mundo quedó muy fatigado, cosa por cosa, pintura por pintura, entonces cavó su casa para no caer en un desfondamiento y luego morir por agotamiento, luego ordenó que debían cantarle sus mensajes mortuorios de buena voluntad o se disgustaría mucho, así las cosas le enseñó a cantar a León y luego éste a los cuatro hijos primordiales, al final dijo adiós a todos y se convirtió en la Luna Nueva.

Como hemos visto hacia aquí tenemos como animales sagrados:

Nivel 1. Animal sagrado propiamente el borrego cimarrón.
Nivel 2. Compañía del animal sagrado el venado, el pez, el gato y la codorniz.
Nivel 3. Animales que reparan el desfondamiento alrededor de los cuatro mares y son la rata canguro y el topo.

En nuestras pinturas es muy frecuente la representación del borrego cimarrón, el venado y el pez (niveles 1 y 2), menos frecuentes las aves y los felinos (nivel 2) y aparecen otros animales que bien pudieran tratarse de roedores (nivel 3) (ver lámina 1).

En cuanto a los colores, el mito menciona que el creador "se pintó para vestirse" y los colores elegidos tenían un significado específico al estar asociados cada uno a un rumbo:

sur	amarillo	azul	cielo
norte	rojo	café	tierra
oeste	negro		
este	blanco		

Se menciona además el verde como pintura corporal.

La cueva aparece como el lugar donde se hornean en arcilla los cuatro muñecos que se convertirían en los cuatro hombres primogenios y es el espacio sagrado por excelencia donde pintaron.

El número cuatro aparece insistentemente en los cuatro rumbos, los cuatro mares, los primeros cuatro hombres y suelen hallarse representaciones rupestres en conjuntos de cuatro figuras similares.

De acuerdo a lo establecido por el mito, los cuatro grandes clanes originales tuvieron asignado un territorio específico, lo que nos ilustra el tipo de apropiación territorial que tenían.

En otros elementos observamos que entre las costumbres reportadas por los misioneros estaba la de cavar sus casas en forma oval y cóncava para protegerse del frío, en el mito,

encontramos que la deidad coyote-gente-luna, es llamada también el de la casa redonda y cóncava y al morir decidió cavar su casa para evitar caer en un desfondamiento.

Al fumar tabaco observó que se podía trabajar mejor y siguió haciéndolo así, con el humo formó veredas y senderos, levanto montañas y la evidencia arqueológica nos muestra las diferentes áreas de actividad al interior de los sistemas de asentamientos, las cuales se intercomunican por numerosos senderos, por otra parte, los misioneros jesuitas hablan de calles o senderos amplios construidos especialmente para la realización de ceremonias en que el guama o cusiyá fumaba una pipa.

Otro elemento mencionado en el mito es que el creador se arranca el cuero cabelludo para cubrir el desfondamiento, recordemos las citas anteriores en que el guama se vestía para sus ceremonias con capas de cabellos humanos además de utilizar la pintura corporal, lo cual era la indumentaria del creador al verse sin piel ni pelo.

El cráneo se lo cubre con una capa de ceniza y un molote de conchas, tenemos en las fuentes la mención de que usaban adornos de concha en la cabeza y por otra parte la evidencia arqueológica ha mostrado entierros humanos asociados a ceniza y concha, tanto en cuevas como en espacios abiertos.

Por otra parte tenemos la arcilla con la que se hicieron los cuatro muñecos que después de horneados se convertirían en los seres humanos, fue amasada con los productos de sus genitales y era costumbre de las indígenas el bañar con orina y cubrir de carbón molido a los recién nacidos.

Finalmente tenemos que en cuanto a los ritos mortuorios, el creador ordena que le canten ciertos mensajes a su muerte, y las fuentes nos hablan de gritos y cánticos a ese respecto.

Como vemos, tenemos numerosas evidencias que coinciden según el dato histórico y el arqueológico, con el mito de origen de un pueblo vecino, creemos que son demasiados aspectos significativos como para ignorarlos; aunque es bien sabido que todos los grupos cazadores-recolectores-pescadores del mundo guardan similitud en cuanto a su modo de pensar y reaccionar

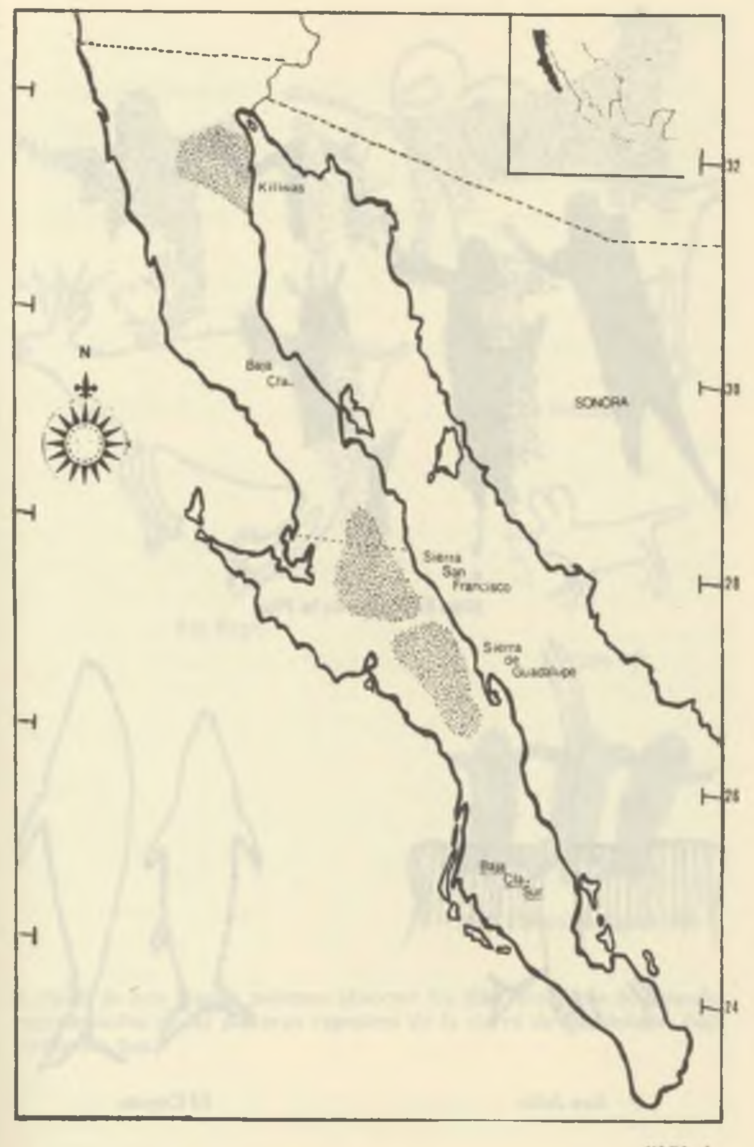
frente a situaciones similares, no obstante consideramos que es precisamente por ello, que también la temática en las pinturas rupestres es muy similar entre todos los grupos cazadores-recolectores-pescadores del mundo, véanse los casos de Australia, África, Sudamérica, Siberia, Europa, etcétera.

Por todo esto creemos que una posibilidad en el trabajo de interpretación de las pinturas rupestres de Baja California Sur, es a través del análisis de los mitos.

Recordemos que:

> Los mitos se refieren al mundo natural pero influido por causas sobre humanas, y ambos aspectos se mezclan, entrelazan y confluyen. También trata los acontecimientos que tuvieron lugar en el tiempo primigenio, en el cual se llevó a cabo la creación u ordenamiento del mundo y fueron reveladas las actividades arquetípicas de los dioses. A pesar de que es un período trashistórico y atemporal, es revivido por medio del ritual, el cual además tiene como función transformar el mundo de manera imaginaria (Limón, 1990).

Tomando en cuenta lo anterior se hace posible apoyarnos en los mitos para explicar una realidad histórica, ya que constituyen un esquema de pensamiento que llegó a pautar los hechos.


Kiliwas
Baja
Cfa.
SONORA
Sierra
San
Francisco
Sierra
de
Guadalupe
Baja
Cfa.
Sur
N

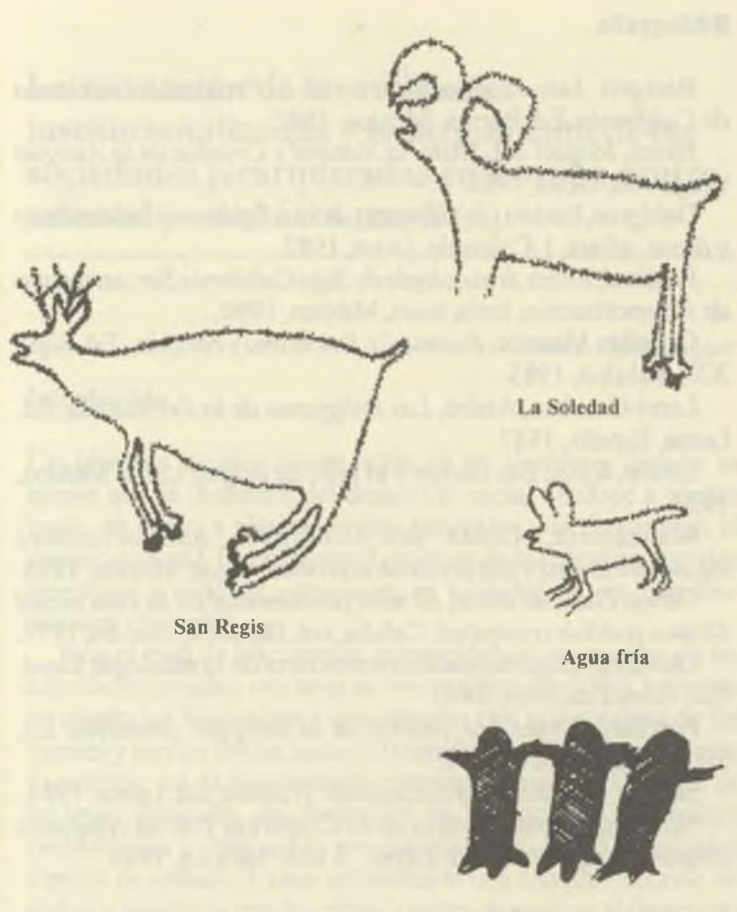
MAPA 1



Sitio San Juan de la Pila

San Julio

El Coyote



A través de esta lámina podemos observar los diferentes tipos de animales representados en las pinturas rupestres de la sierra de Guadalupe, Baja California Sur.

Bibliografía

Baergert, Juan Jacobo, *Noticias de la Península Americana de California,* Ed. Porrúa México, 1942.

Barco, Miguel del, *Historia Natural y Crónica de la Antigua California,* UNAM, 1988.

Dahlgren, Barbro (de) *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines,* I Coloquio, UNAM, 1987.

Esquivel, Laura *Arqueología de Baja California Sur: un intento de sistematización,* tesis, ENAH, México, 1990.

Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión,* Ed. Siglo XXI, México, 1985.

Leroi-Gourhan, André, *Las Religiones de la Prehistoria,* Ed. Lerna, España, 1987.

Limón, Silva, *Las cuevas y el mito de origen,* CNCA, México, 1990.

Manzanilla, Linda (ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad,* UNAM, México, 1986.

Ochoa Zazueta, Jesús, *El mito fundamental en la vida social Kiliwa- análisis contextual,* Calafia, vol. III, No. 4, UABC-INI, 1977.

Olavarría, Eugenia, *Análisis estructural de la mitología Yaqui,* Col. Científica, INAH, 1990.

Pritchard, Evans *Las Teorías de la Religión primitiva,* Ed. Siglo XXI, México, 1979.

Sahlins, Marshal, *Las Sociedades Tribales,* Ed. Labor, 1984.

Venegas, Miguel, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual,* Ed. Layac, 3 vols. México, 1944.

La formación de las religiones institucionalizadas y el surgimiento de las sociedades jerarquizadas en Europa centro-oriental y en el área maya

Henryk Karol Kocyba*

Introducción

Las ciencias sociales tienen razón de ser siempre y cuando se acepte que la dinámica del desarrollo social obedece a ciertas leyes, es decir, a algunas reglas generales que determinan el cambio cultural. Es entonces el objetivo de las ciencias sociales investigar y explicar estas leyes en totalidad de sus manifestaciones concretas.

Para el caso de las ciencias antropológicas interesadas en las sociedades pasadas, esta tarea se vuelve altamente difícil, tomando en cuenta las limitaciones relacionadas con la naturaleza de las fuentes y con las limitaciones del método de análisis. No obstante lo anterior, en la Arqueología contemporánea, la búsqueda de las leyes generales del desarrollo de las sociedades humanas prehistóricas y antiguas es precisamente uno de los principales tópicos de estudio. Existe actualmente una cantidad enorme de trabajos sintéticos que describen y tratan de explicar el desarrollo de las culturas tanto del Viejo como del Nuevo Mundo.

En estos trabajos, que generalmente buscan interpretar la realidad que estudian a partir de la economía, del sistema social,

* Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán de la Universidad Nacional Autónoma de México, antes Instituto de Cultura Mexicana de la Universidad del Valle de México.

de la organización política etcétera, el aspecto religioso aparece en muy contadas ocasiones. En otras palabras, la mayoría de los investigadores interesados en estos temas, no consideran la religión como un factor de peso en la tarea de explicar la dinámica del cambio social.

Nuestro punto de vista es que la comprensión cabal de cualquier cultura tiene que, necesariamente, tomar en cuenta el aspecto ideológico, pues es el que le da a un sistema sociocultural la coherencia interna. La temática del presente trabajo se inscribe en esta óptica, y su tema específico de análisis es el proceso de aumento de la complejidad en dos aspectos de la realidad: el sistema social y la religión, visto este proceso de una manera comparativa en dos distintas áreas culturales. El objetivo del estudio así planteado es analizar si existen convergencias entre las zonas analizadas en cuanto a la dinámica de relaciones entre la jerarquización religiosa y la complejidad social.

Planteamiento del problema

Como ya se mencionó, en el presente estudio se intenta realizar un análisis comparativo del desarrollo religioso y social en dos grandes áreas culturales, a saber, en Europa centro-oriental y en el área maya en Mesoamérica. El estudio incluye los aspectos sociales y religiosos desde el establecimiento de economía de producción hasta el nacimiento de las primeras sociedades jerarquizadas. En términos más precisos, la parte europea abarca, cronológicamente, un lapso de tiempo que va desde la mitad del IV milenio a.C. hasta la mitad del III milenio a.C.; desde el punto de vista de la cronología relativa, este periodo abarca el Neolítico Tardío.

Tomando en cuenta las diferencias regionales en cuanto al desarrollo cultural, en el presente estudio el análisis se realizó según las secuencias regionales, incluyendo las siguientes partes del continente:

· Europa central,
· Europa septentrional,

- La parte sureste de los Balcanes, es decir, la zona del oeste del Ponte en Bulgaria y una parte de Rumania,
- Las estepas pónticas ubicadas en la parte fronteriza entre Europa y Asia y en la ex URSS.

En su parte correspondiente a Mesoamérica, el artículo se concentra en el área maya durante el Preclásico Superior; es decir, abarca aproximadamente desde 400 años a.C. hasta ca. 200 años de nuestra era.

¿Por qué tratar juntos el sistema social y la religión? En la realidad de cualquier cultura precientífica, la religión desempeña el papel organizativo y regulativo como el sistema ideológico dominante. Lo anterior implica, que en el análisis de la religión, en cuanto sistema ideológico, hay que incluir los aspectos de los demás sistemas que formaron la realidad de la sociedad dada, como los referentes a la economía, al sistema social, al sistema político, etcétera. La conclusión lógica de ello es, que el aumento de la complejidad cultural y el aumento de la complejidad ideológica son procesos emparentados, por lo tanto el análisis de uno requiere, paralelamente, el análisis del otro.

En el presente trabajo, hemos llevado a cabo un estudio de tipo comparativo limitado solamente a lo social y a lo religioso, dejando al lado los aspectos de índole económico, político, ambiental, etcétera. Por lo consiguiente, nuestras conclusiones son, necesariamente, parciales e incompletas. Sin embargo, hemos optado por esta delimitación del problema al considerar que existe una relación directa entre los dos mencionados elementos culturales.

Por otro lado, la equiparación entre el Neolítico Tardío centroeuropeo y el Preclásico Superior maya obedece a nuestra opinión, de que se trata de dos sociedades en un grado del desarrollo cultural parecido. Tanto en la zona maya durante el Preclásico Superior, como en Europa centro-oriental durante el Neolítico Tardío surgen las primeras sociedades con cierta complejidad y aparecen las primeras religiones institucionalizadas.

Hablando del marco teórico de referencia, bajo el término del *sistema ideológico* entendemos:

> un determinado modelo social del mundo que define la posición del hombre en éste y el sentido de las actividades humanas, así como el programa de la conducta humana. Este programa está correlacionado con las adecuadas instituciones sociales e individuales y con los objetos de la cultura material; su objetivo es el registro y la reproducción social de la ideología [...] mediante la educación y la propaganda (Wiercinski 1981: 130).

En este sentido, cada religión es un sistema ideológico específico, pero no todos los sistemas ideológicos son religiosos.

En cuanto a la religión, ésta, como cualquier otro sistema empírico, está formada por los siguientes elementos:

1. La energía, que en el caso del sistema ideológico se traduce en términos del contenido ideológico.
2. La materia, que en el caso del sistema ideológico se traduce en términos de la infraestructura material de objetos y construcciones rituales.
3. La información, que en el caso del sistema ideológico se traduce en términos de la organización institucional.

Otro aspecto importante de nuestro marco de referencia, es la diferenciación interna que percibimos en la religión misma. Se trata de uno de los procesos del cambio ideológico vinculados directamente con el desarrollo sociocultural, es decir, la aparición de la dicotomía religiosa, comprendida como la separación entre la religión popular (la del nivel doméstico) y la religión oficial, institucionalizada (la del nivel del templo). Partiendo de la perspectiva sistémica de la religión presentada arriba, y tomando en cuenta la historia comparada de las religiones, hemos propuesto las siguientes definiciones de la religión popular y la religión oficial:

1. *La religión popular* es un sistema ideológico concreto carcterizado por:
   a. El contenido ideológico relacionado directamente

con el sistema económico y con la sobrevivencia biológica del grupo.Como tal, responde a las preocupaciones cotidianas de la gente común, y no tiene valor explicativo en términos cosmogónico-cosmológicos.

b. La estructura material compuesta por objetos religiosos y santuarios domésticos ubicados en el contexto familiar. Esta estructura carece de la monumental arquitectura ceremonial.

c. La organización institucional formada por funcionarios religiosos no especializados. Esta organización carece de la casta sacerdotal establecida.

2. *La religión oficial (institucionalizada)* es un sistema ideológico concreto caracterizado por:

a. El contenido ideológico relacionado directamente con el sistema político y con el control social de la población. Como tal, responde a las necesidades políticas de la clase gobernante y ofrece, a la vez, un amplio marco explicativo para la gente común. En otras palabras, el contenido ideológico de la religión oficial cumple la función adaptativa para toda la sociedad, puesto que garantiza la renovación cíclica del universo, mantiene el estado de simbiosis entre los dioses y la gente, y legitima la organización sociopolítica dominante.

b. La estructura material, compuesta por objetos religiosos, santuarios y templos agrupados fuera de las áreas habitacionales, y construidos de materiales no perecederos. Esta estructura se manifiesta arqueológicamente como los centros ceremoniales.

c. La organización institucional, comprendida como el sacerdocio establecido, o sea, un grupo social bien definido y compuesto por funcionarios de culto de tiempo completo (Kocyba 1990:145-147).

Europa centro-oriental durante el neolítico tardío*

Sistema social

Para la última fase del Neolítico europeo, varias clases de evidencias arqueológicas atestiguan el aumento de la desigualdad socioeconómica y el surgimiento de las sociedades jerarquizadas no estatales. Estas evidencias se agrupan, a *grosso modo*, en dos clases:

1. El patrón de asentamiento (la jerarquización de asentamientos y la presencia de los poblados fortificados, la presencia de edificios no habitacionales, la presencia de edificios habitacionales mayores, etcétera).
2. El ritual funerario (las diferencias entre los enterramientos en cuanto a la forma y tamaño de la tumba, la riqueza del ajuar, etcétera).

Debido a que estos rasgos culturales tuvieron características distintas en diferentes partes de Europa, es necesario examinarlas según las secuencias regionales.

Europa central

El Neolítico Tardío se caracterizaba aquí por las culturas Lengyel reciente, Baden, de ánforas globulares y de cerámica de cuerdas en la franja centro-oriental, así como por las culturas Postrosen, Michelsberg, Horgen y de cerámica de cuerdas en la franja centro-occidental del continente.

Todo este vasto territorio cuenta con un gran número de poblados fortificados, siendo este elemento uno de los muchos

* Para esta parte del artículo, fueron consultadas las siguientes fuentes: Alimen y Stave 1989: 95-100 y 112-115, Champion 1988: 159-264, Diez de Velasco 1995: 93-132, Gasowski 1985, James 1973, Kmiecinski 1989, Lichardus y colaboradores 1987: 180-301, Muller-Karpe 1982: 217-267 y 310-378, Wiercinski 1981:105-130.

que evidencian la fuerte jerarquización de los asentamientos.

Sobresale aquí el poblado de Michelsberg en Alemania, sitio epónimo para la cultura a la que da el mismo nombre. Sus fortificaciones consisten en un ancho foso de fondo plano, documentado en 720 m. El foso tiene una anchura de 5.70 m en superficie y de 2.70 a 3.50 m en el fondo; su profundidad va desde 0.90 a 1.10 m.

Otro gran sitio fortificado es el poblado de Makotrasy en Bohemia. Su sistema defensivo está compuesto por dos fosos: el primero documentado en 650 m de longitud rodea un área de 5 ha y el segundo de 2 m de ancho en el fondo y de 4 m en la superficie rodea un área de 300 por 300 m... Es importante mencionar el carácter doméstico de este último poblado: se registraron 124 construcciones en su interior, de las cuales el 46.21% son fosas de almacenamiento.

Éstos y otros poblados fortificados constituyen una evidencia de las desigualdades sociales durante el Neolítico Tardío en el centro de Europa, aunque es preciso mencionar que no aparecen grandes desigualdades en los interiores de estos poblados.

El ritual funerario ofrece aparte del patrón de asentamiento, algunos datos de importancia acerca de la organización social. Éste demuestra el progresivo aumento de la importancia del sexo masculino, es decir, atestigua la inversión de la situación conocida para el Neolítico Temprano y Medio. Es aquí especialmente significativo el cambio relacionado con la expansión de la cultura de cerámica de cuerdas, cuando masivamente aparecen en las tumbas los bienes del prestigio masculino (hachas de combate, puñales de cobre, etcétera). El mismo proceso del papel decreciente de la mujer en la sociedad se ve en la plástica (figura l), cada vez más masculina y menos femenina (por ejemplo, en la cultura Lengyel).

Europa Septentrional

Durante el Neolítico Tardío, la parte norte del continente estaba ocupada por la cultura de vaso de embudo. Para ella, diferentes datos de distinta naturaleza hacen suponer la existencia de una

sociedad bien organizada y con una estructura social jerarquizada.

Las minas subterráneas de sílex son una prueba contundente de complejas actividades como la prospección, la planificación y la apertura de pozos y galerías subterráneas, la talla de los productos semiacabados, la organización del transporte y la distribución a regiones lejanas hasta 1000 km de distancia.

Por otro lado, la temprana metalurgia de cobre localmente desarrollada, relacionada con el trueque a larga distancia, refleja las mismas necesidades de una organización social algo compleja. Sin embargo, la principal evidencia al respecto es el ritual funerario, caracterizado por las grandes tumbas megalíticas.

Las primeras construcciones de este tipo se componen de cuatro bloques que delimitan una cámara sepulcral sin acceso,cerrada por un quinto monolito; son las llamadas dólmenes. Este tipo de construcciones, a través del aumento de número de bloques laterales y de losas de coberturas, así como por añadir un corredor, evolucionó a otro tipo megalítico llamado dólmenes ensanchados. Desde el punto de vista de la organización social destaca la costumbre de agrupar las tumbas de corredor y delimitar tales agrupaciones en unas fortificaciones rectangulares o trapezoidales llamadas lechos de gigante.

Todas las tumbas megalíticas son colectivas, salvo las llamadas tumbas de Cuyavia en el norte de Polonia. Estas últimas aparecen en la mencionada región de una manera brusca y sin ningún antecedente local; tienen la planta del triángulo alargado hasta 130 m de la longitud y 15 m de lo ancho en la base. En general contienen un sólo esqueleto, y algunas –las más grandes– contenían unas construcciones funerarias de madera en su interior. El hecho de que las tumbas de Cuyavia son individuales es una referencia indirecta sobre la diferenciación social, puesto que al mismo tiempo y en la misma región dominaban enterramientos colectivos en simples fosas.

Oeste del Ponte

Para esta parte de Europa, que durante el Neolítico Tardío estaba

ocupada por la cultura Gumelnica Karanovo VI, se tiene una situación comparable con el norte del continente, es decir, el ritual funerario junto con algunos aspectos de la economía reflejan, inequívocamente, una marcada desigualdad social, mientras que el patrón de asentamiento no evidencia este aspecto con igual magnitud.

En cuanto a las fuentes funerarias, aparecen las necrópolis con sepulturas de mujeres, hombres y niños, con diferencias en ajuar funerario de cada grupo. De especial interés son las ricas tumbas de los niños, puesto que probablemente hacen referencia a las leyes del principio hereditario. La necrópolis más importante es, sin duda alguna, el yacimiento de Varna en Bulgaria. En este cementerio aparecen las ricas tumbas *principescas* con inhumaciones alargadas, así como las tumbas simbólicas. Los entierros más ricos se hallaban en un área relativamente limitada al noreste de la necrópolis. Sus ajuares estaban compuestos por cerámica pintada con grafito, útiles de piedra y pesados instrumentos de cobre. El especial interés lo tienen los numerosos objetos de oro como cuentas, láminas decoradas y sin decoración, cilindros, anillos, aros, amuletos en forma de hacha, etcétera. Aparte de estas tumbas *principescas* dentro del área limitada se encontraron enterramientos menos lujosos con los cuerpos alargados y con rico equipo de cobre. En este último grupo había tres tumbas simbólicas con máscaras de arcilla. Alrededor de estas sepulturas importantes se localizaban los entierros "normales" con los cuerpos flexionados, ajuares más modestos formados en general por la cerámica y, a veces, por algunos objetos de adorno y útiles ligeros de cobre. En total fueron encontradas 250 sepulturas, las cuales permiten sacar algunas conclusiones sobre el aspecto social, a saber:

1. La sociedad de Varna estaba compuesta por lo menos por tres distintos grados sociales.
2. Las diferencias de estatus social se expresan tanto a través del contenido del ajuar funerario, como mediante la posición de los cuerpos.

3. La posición dominante en la sociedad tenia el sexo masculino, como lo muestra claramente la distribución de los esqueletos en el cementerio de Varna.

Estepas pónticas

Las principales culturas pónticas de la época (Serednij Stog II, la cultura de tumbas de fosa y la cultura Maikop), es uno de estos casos de las culturas arqueológicas conocidas casi únicamente por su ritual funerario.

Para la cultura de tumbas de fosa, el ritual funerario se caracteriza por las inhumaciones individuales bajo túmulos (kurjanes), los cuales miden de 2 a 4 m de altura, llegando a veces hasta 10 m de alto. Pueden hallarse rodeados por un círculo de piedras, y normalmente contienen una fosa sepulcral oval o cuadrada. La tumba más importante es la del sitio Maikop. Su túmulo mide 10. 6 m de altura y está rodeado de piedras.Contiene una cámara rectangular de madera de 5.30 por 3.70 m, subdividida entre una cámara principal y dos cámaras laterales más pequeñas. En la cámara principal descansaba un esqueleto flexionado sobre el lado derecho, con un ajuar extremadamente lujoso, compuesto por recipientes de oro, plata y madera, numerosos objetos ornamentados y útiles de cobre y piedra, figurillas de bueyes de oro y plata, numerosas plaquitas interpretadas como adornos de un baldaquimo. En ambas cámaras laterales se hallaba un cuerpo flexionado sobre el lado derecho; cada uno de estos cuerpos estaba acompañado de recipientes de cobre y elementos de adorno. Además, en el mismo túmulo pero fuera de las cámaras funerarias, fue descubierta una cuarta inhumación en la misma posición que el personaje principal.

La religión

Las nuevas estrategias económicas, el desarrollo de los asen-

tamientos, el aumento de la complejidad social, etcétera, todos estos procesos iban relacionados con importantes cambios en el campo de la religión.

Dichos cambios son visibles sobre todo en la plástica figural y en el ritual funerario. En cuanto a la plástica figural, destaca el proceso de la disminución del número de las figurillas femeninas y su esquematización, así como el progresivo aumento del número de las figurillas masculinas.

En lo que se refiere al ritual funerario, uno de los cambios más importantes fue la sustitución del ritual colectivo por el rito de las inhumaciones individuales. En gran parte de Europa Central y Occidental, hasta los inicios del III milenio a.C. dominaban diversos tipos de sepulturas colectivas; en los comienzos de este milenio, y en una clara relación con la expansión de la cultura de cerámica de cuerdas, se introdujo el rito individual.

Debido a que la dinámica de los cambios ideológicos era diferente en distintas partes de Europa, el análisis correspondiente que a continuación se presenta, fue realizado según las secuencias regionales.

Europa Central

Ya se había mencionado antes el proceso de la progresiva desaparición de evidencias del culto femenino de la Gran Diosa Madre, visible, entre otras, para la cultura Lengyel reciente.

Algunos aspectos particulares del culto se plasman en el material encontrado en Branc, un poblado de la mencionada cultura Lengyel reciente en Eslovaquia. Se registraron allí dos fosas rituales con cenizas y huesos de animales; el corte vertical de estas fosas presenta una interesante intercalación entre las capas de la arena estéril y las ofrendas rituales, un hecho que se interpreta como la colocación periódica de las ofrendas, al parecer en un ciclo anual.

También de Branc proceden las ofrendas de fundación: en hoyos de postes de las construcciones se colocaron intencional-

mente pequeñas reproducciones de casas hechas de tierra cocida, así como brazaletes de concha *spondylus*.

Numerosos materiales sobre la vida espiritual aportan los sitios de la cultura Baden, sobre todo las necrópolis de esta cultura. En Budakalasz, Hungría, el cementerio más importante de la cultura en mención, se excavaron 437 tumbas de adultos y niños. Son inhumaciones con diferenciación sexual en la posición de los cadáveres: los masculinos están flexionados hacia el lado izquierdo, mientras que los femeninos hacia el lado derecho. Se encontraron, además de las inhumaciones simples: varias inhumaciones múltiples, tres sepulturas con deposición únicamente del cráneo y nueve sepulturas vacías (simbólicas). Estas últimas son de especial interés, puesto que atestiguan unos ritos bastante complejos sobre la vida del más allá.

Otra característica del ritual funerario de la cultura Baden es que por primera vez aparecen las necrópolis que contienen exclusivamente las incineraciones. Este último hecho resulta ser de especial importancia, puesto que pone en evidencia el papel del fuego en la cosmovisión de los grupos en cuestión.

Un sitio excepcionalmente interesante desde el punto de vista del ritual funerario es el yacimiento eslovaco Nitransky Hradok-Zamecek. En dicho lugar, además de los restos de un poblado fortificado, se excavaron dos pozos profundos de 4 m de profundidad, de los cuales uno contenía 19 y otro entre 19 y 25 cuerpos enterrados en posición sentada. Lo interesante es que todos los cuerpos enterrados tenían vestigios del fuego en la parte facial de los cráneos. Este conjunto muestra un complicado rito relacionado con el fuego y, como es bien sabido, los ritos de fuego junto con la expansión de la incineración y con el desarrollo de la metalurgia se relacionan a menudo con el culto solar.

Otro caso muy particular del rito funerario lo ofrece el sitio Niedertiefenbach en Alemania, un yacimiento del grupo Wartberg (postMichelsberg). En una tumba rectangular orientada de norte a sur, de 10 por 3.20 m por encima del suelo enlosado se registraron diez estratos que contenían los cráneos y los miembros de varios cuerpos intencionalmente seleccionados y cuidadosamente

amontonados a lo largo de las paredes de la tumba. En total se encontraron los restos de 177 sujetos: hombres, mujeres y niños en iguales proporciones. El estudio antropológico realizado sobre estos individuos presentó caracteres hereditarios que permiten suponer un alto grado de parentesco entre los difuntos sepultados; dicho de otra manera, la sepultura en Niedertiefenbach era una gran tumba familiar. Otro caso de una tumba colectiva con esqueletos que en su morfología presentan señales de parentesco es la cámara funeraria en Nordhausen en Alemania, con unos cincuenta cuerpos dispuestos en tres filas. La importancia de las sepulturas en Niedertiefenbach y en Nordhausen descansa en el hecho de que atestiguan el rito funerario estrictamente relacionado con el parentesco biológico. Es interesante notar, que los ajuares de estas sepulturas no sugieren ningún papel especial del sexo femenino, pese al evidente papel biológico de la mujer en las relaciones de parentesco. Por el contrario, el ajuar de las tumbas colectivas está compuesto de útiles pesados, armas de caza, "hachas de combate de piedra pulida, cerámica y adornos" etcétera; es decir, de los elementos relacionados generalmente con el sexo masculino.

Para la cultura de ánforas globulares, cabe mencionar la alta frecuencia de las tumbas de animales, particularmente de los bueyes enterrados solos o en dos, en relación o no con tumbas humanas. Los cadáveres de estos bueyes van a veces acompañados de vasos y de una especie de ornamentación simbólica compuesta de discos de hueso colocados en el pecho. Este último elemento es importante, porque permite suponer que los animales fuesen sacrificados en unos ritos particulares.

Europa Septentrional

Los datos sobre los aspectos religiosos de la cultura de vaso de embudo son muy numerosos y consisten, más que nada, en las informaciones sobre las grandes sepulturas megalíticas. Estas últimas constituyen una evidencia de un sistema ideológico alta-

mente desarrollado, con una casta sacerdotal establecida y con un sistema de creencias que nada tiene que ver con el culto femenino. La religión megalítica ya era un sistema ideológico incipientemente jerarquizado e institucionalizado y, en cuanto tal, corresponde a las sociedades con cierto grado de complejidad sociocultural. Aunque el contenido ideológico específico de esta religión sigue siendo un misterio, una cosa parece evidente: fue una religión fuertemente relacionada con las observaciones astronómicas.

Pero no solamente las tumbas megalíticas atestiguan la vida religiosa de la población de la cultura de vaso de embudo; desde la fase tardía C, aparecen edificios no funerarios destinados al culto. Estos santuarios religiosos, identificados por sus ofrendas rituales, sus características arquitectónicas y por su material arqueológico particular, tienen en general la planta cuadrangular y se localizan cerca de las tumbas megalíticas. En sus interiores contienen exclusivamente copas de pie desarrollado y cucharas. Como ejemplo de este tipo de construcciones se puede mencionar el lugar de culto registrado en Turtrup en Dinamarca: es un edificio en forma de herradura rodeado de tres sepulturas megalíticas, mide 5 por 6 m y en el centro tiene una fosa oval provista de unos treinta vasos, diez copas de pie destacado y ocho cucharas.

Una evidencia impresionante de la riqueza del ajuar funerario se encontró en Emmeln, un sitio de la cultura de cerámica de impresiones profundas (inmediatamente posterior a la cultura de vaso de embudo) en Alemania. En una cámara sepulcral de dimensiones 11 por 2 m, se registraron mil doscientos vasos, quinientas sesenta y tres armaduras de flechas de sílex, ciento ochenta y cinco cuentas de ámbar, así como adornos de cobre.

Oeste de Ponte

Los materiales arqueológicos de la cultura Gumelnica Karanovo VI, que evidencian los aspectos de la vida religiosa, son verdaderamente abundantes y a veces de suma importancia. Grandes cantidades de plástica figural, miniaturas de los templos,

lugares destinados al culto, un ritual funerario muy variado y complejo, con tumbas simbólicas o con tumbas que contienen exclusivamente los esqueletos parciales o sólo los cráneos, etcétera, todo eso muestra un sistema ideológico bastante desarrollado y complejo.

En el sitio Vinica en Bulgaria, además de cincuenta y tres sepulturas con inhumaciones flexionadas sobre el lado izquierdo, se excavaron seis sepulturas simbólicas y cinco lugares rituales. Estos últimos aparecen en los interiores de las necrópolis y en general contienen fragmentos de cerámica, figurillas, cenizas y osamentas de animales.

Un sitio que merece una atención especial es el lugar de culto en Ozcarovo en Bulgaria. En el estrato número nueve, correspondiente a la cultura Gumelnica Karanovo VI se encontró un conjunto de objetos rituales compuesto de: una representación del templo en miniatura de 20 por 20 cm con cuatro pies pequeños, otro modelo de una construcción asociado a dos vasos, y un conjunto de figurillas y otros objetos rituales en miniatura, realizados en arcilla poco cocida. Este último conjunto incluía tres altares de unos 4 cm de altura, cuatro figurillas femeninas, tres mesas, nueve sillas, tres tambores y tres vasos. De especial interés son los tres altares decorados con pintura roja sobre un fondo blanco con motivos solares y espirales, a los que se añaden motivos geométricos rectilíneos; los mismos motivos geométricos decoran las estatuillas femeninas.

Todo el conjunto es indudablemente una escena de culto. El profundo significado de todos los elementos desapareció para siempre, no obstante el significado general sí se puede interpretar. Lo más importante es, que tenemos en Ozcarovo un conjunto ritual que marca el proceso del importante cambio ideológico: la transición del sistema ideológico característico para las sociedades agrarias simples al sistema ideológico característico para las sociedades agrarias de rango, con una jerarquización social incipiente. Por un lado continúa importante el culto femenino, pero por otro, aparece ya el elemento que será predominante en la religión de la época inmediatamente posterior (Edad del Bronce): el culto solar.

Estepas pónticas

Las fuentes religiosas para esta parte del continente se limitan casi por completo a los materiales del ritual funerario. Resalta, como un elemento ritual particularmente típico de esta zona, la utilización del ocre rojo, ya como ofrenda para circunscribir las fosas funerarias, ya para colorear los cuerpos de los cadáveres.

Otro aspecto bastante frecuente, pero no tan específico para las estepas pónticas, fue el papel ritual de algunos animales. Para la cultura Serednij Stog II, partes de esqueletos o cráneos de caballos y bueyes se disponían frecuentemente en las necrópolis. Para la posterior cultura de las tumbas de fosa, se colocaban osamentas de bueyes y caballos con una notable elección intencional de algunas partes del cuerpo del animal.

Terminando la caracterización de las fuentes sobre la religión del Neolítico Tardío en las estepas pónticas, cabe subrayar unos ritos identificados en la "tumba real" del túmulo de Maikop. Como ya se había dicho, la tumba contenía –aparte de la inhumación principal y las dos inhumaciones en las cámaras laterales – una cuarta inhumación localizada fuera de la cámara sepulcral pero directamente encima de la gran cámara. Al parecer, esta última inhumación documenta el sacrificio humano relacionado con la ceremonia funeraria del personaje principal, expresando tal vez la creencia de que el individuo sacrificado (¿miembro de la familia?) escoltará al jefe del grupo en su viaje hacia el más allá.

Concluyendo todo lo antes dicho, se puede presentar las siguientes características generales de la religión durante el Neolítico Tardío en Europa Centro-Oriental:

1. La estructura material estaba compuesta por objetos rituales que funcionaban en el contexto tanto doméstico como no domestico; aparecen los primeros edificios reservados exclusivamente al culto, con frecuencia representados en las miniaturas de barro cocido; se emplean marcadores de los espacios sagrados, por ejemplo las estelas y las losas funerarias con representaciones antropomorfas.

2. La organización institucional estaba cristalizada en forma de funcionarios de culto bien definidos, del sexo masculino y con una incipiente jerarquización interna.
3. El contenido ideológico estaba formado por varias ideas, creencias y conceptos religiosos, entre los cuales se pueden mencionar los siguientes:
   a. la antropomorfización del mundo sobrenatural,
   b. la desaparición del culto de la Gran Diosa Madre,
   c. toda una clase de ritos relacionados con el fuego,
   d. el inicio del culto solar,
   e. la deificación de algunas especies de animales,
   f. complejas y complicadas creencias sobre la vida del más allá,
   g. creencias sobre unas fuerzas sobrenaturales protectoras de las viviendas.

Área maya en el Preclásico Superior

Análisis de materiales

Para el periodo en cuestión se cuenta con una enorme riqueza de fuentes arqueológicas, iconográficas e incluso epigráficas, que dejan constancia de la vida religiosa maya en aquellos tiempos. Cabe destacar que hablar de la religión maya en el Preclásico Superior equivale a hablar sobre la génesis de la religión de la gran civilización maya del periodo Clásico.

Entre todas las fuentes religiosas del periodo destacan, por su importancia y por su grado de conservación, los adornos escultóricos de los edificios ceremoniales, sobre todo los grandes mascarones de estuco. Estos mascarones, conocidos para el Preclásico Superior de Uaxactún, Tikal, El Mirador, Cerros y Lamanai, entre otros yacimientos, pueden tener las características zoomorfas (como, por ejemplo, las construcciones E-VII-Sub de Uaxactún. y 5-D Sub 1-1 de Tikal), o antropomorfas (5C-2 de Cerros, palacios del Grupo H de Uaxactún). La fundamental importancia de estos mascarones descansa en el hecho de que

confirman para el Preclásico Superior el culto solar como el elemento ideológico dominante. Dicho de otra manera, hacen referencia sobre el aspecto que en la religión maya clásica desempeñaba el papel del culto supremo (Kocyba 1994a:1330-1356, 1994b: 123-159). Desde este punto de vista, los mascarones del Grupo H de Uaxactún, Guatemala, son de especial interés. Como informa Valdés (1989: 603-625, 1994), excavador del mencionado grupo arquitectónico, fueron investigados seis palacios del Preclásico Superior, destacando los palacios H-Sub-2 del estadio constructivo 3, H-Sub-4 y H-Sub-5 del estadio constructivo 4a y el palacio H-Sub-12 del estadio constructivo 5.

El primero (H-Sub-2) es un palacio abovedado más antiguo en Uaxactún, tiene un friso en la parte superior del edificio, con figuras estucadas en su sector central y con caras antropomorfas en ambos extremos de las figuras centrales. Los personajes centrales son de cuerpo completo, en posición horizontal y con las caras de perfil viéndose uno al otro. Ambos tienen tocados, orejas, manos cubiertas, taparrabo y tobilleras; el personaje del lado sur tiene rasgos zoomorfos y el del lado norte rasgos polimorfos (*ibid.*,1989: 604-605). Sobre la identificación de estos personajes, Valdés expresa la siguiente opinión:

> La figura ubicada al sur puede ser identificada como GIII, posiblemente en su aspecto de Jaguar-Sol del Inframundo o Dios Solar, como lo indica la presencia de ojos daltónicos, nariz y labio pronunciado, y el diente de tiburón o en forma de "T" en la boca. Por otra la figura ubicada al norte parece relacionarse con el hermano gemelo de G-III, o sea G-I, quien presenta el ojo humanizado y barba, pudiendo encontrarse en esta versión en asociación con Venus (*ibid.*,: 605).

El palacio H-Sub-5 es una construcción conservada en un 95%; cuenta con dos mascarones gemelos que flanquean la escalinata norte. Los mascarones miden 2.95 m de largo y 1.30 m de alto, tienen la pintura roja y llevan círculos concéntricos negros en

los ojos (*ibid.,*: 1994). En cuanto a la interpretación de estos mascarones, el excavador guatemalteco dice:

> en los mascarones gemelos descubiertos al pie del palacio Sub-5, es posible identificar a la deidad G-I, la cual puede asociarse con Venus. Esto puede verse en la forma de los ojos, diente en forma de "T", y las emanaciones procedentes de su boca (1989: 607).

El palacio H-Sub-12 es el edificio con mascarones más grandes encontrados en Uaxactún, con dimensiones de 7.50 m de largo y 4 m de alto. Según Valdés:

> los mascarones muestran a la deidad Solar en su máximo grado de representación y poder, al llevar sobre la frente banda en donde aparece representado el «Jester God» mostrado por medio de tres pequeñas máscaras de proporciones menores, así como los ojos daltónicos y orejeras ricamente ataviadas los nudos reales (*ibid.*:608).

Sin embargo, en Uaxactún no solamente los mascarones del Grupo H llaman la atención desde el punto de vista religioso. En el palacio H-Sub-4, además de los mascarones, se registró una serpiente visión con la cabeza orientada al sur. De las fauces abiertas del monstruo surgen dos volutas de sangre, y la cola de la serpiente lleva una segunda cabeza con rasgos distintos que la primera. Al respecto, el arqueólogo guatemalteco dice:

> Como es sabido, la Serpiente Visión fue frecuentemente representada en esculturas del periodo Clásico en diferentes sitios, mostrada siempre en acción con ritos de fertilidad, sangramiento y autosacrificio de la clase dirigente, sirviendo al mismo tiempo como el medio de comunicación entre las personas humanas y sus antepasados deificados, o con los dioses mismos de la mitología maya (*ibid.*: 606).

Concluyendo, la arquitectura de los palacios del Grupo H de Uaxactún muestra varios aspectos importantes de la religión, y el elemento más sobresaliente es, sin duda, el culto solar.

En Cerros, Belice, la situación parece ser todavía más clara. Los mascarones de la estructura 5C-2nd tienen una relación directa con los mascarones de la estructura E-1 Sub de Kohunlich, Quintana Roo, siendo estos últimos las manifestaciones arquitectónicos más cabales del dios solar en la cultura maya. Freidel y Schele presentaron una secuencia evolutiva de algunos mascarones de Cerros hacia los glifos de los dioses G I y G III (Freidel y Schele, en Benson y Griffin, 1988:44-94). Sin entrar aquí a los detalles de la identificación de estas deidades, solamente mencionamos que actualmente se acepta que el dios G I es una manifestación del planeta Venus, mientras que el dios G III, es el sol nocturno. Aunque el mismo Berlin en el glifo del G I veía una expresión epigráfica del sol (Berlin, 1977:151), los estudios recientes no confirman tal interpretación, y el aspecto solar se está identificando en el G III (Rivera Dorado, 1986:150). Como quiera que fuere, la identificación solar de los mascarones de Cerros tiene una evidencia directa e inequívoca: el glifo T 544 ("Kin", es decir día, sol) que llevan algunos de estos mascarones.

El tema de los mascarones de estuco no acaba, por supuesto, con la cuestión de las fuentes sobre la religión maya en el Preclásico Superior. El material funerario aporta ricas informaciones sobre la vida del más allá; los monumentos fechados con el sistema de Cuenta Larga atestiguan la aparición de la concepción de deificación del tiempo, es decir, del aspecto crucial en la cosmovisión maya. Un grupo de artefactos muy interesantes desde el punto de vista religioso son los conjuntos de pequeños pendientes de jade del tipo "cabecita", reportados para Nohmul y Cerros. El conjunto de Nohmul formaba parte de la ofrenda fundacional de la Estructura 110; está compuesto por cuatro vasijas, dos de color rojo y dos negras. Las vasijas negras contenian cuatro pendientes de jade en forma de cabeza humana con los rasgos faciales diferentes entre si (Hammond en Adams, 1989: 68).

El conjunto de Cerros es aún más interesante: está compuesto por cuatro cabecitas de jadeíta con los rasgos faciales acentuados, y por una máscara de jadeíta, visiblemente mejor hecha y

más grande que las cabecitas. Dicho conjunto fue encontrado en 1975 en la estructura B6; la distribución de los cinco elementos del conjunto fue bastante significativa, es decir, la máscara grande estaba colocada en el centro y las cabecitas estaban distribuidas según los puntos cardinales. Hammond, hablando sobre el conjunto de Nohmul, menciona la posibilidad de que las cuatro cabecitas representen las caras de las deidades de los cuatro puntos cardinales (*ibid.*, 1988: 140). El mismo autor, en otro lugar, expresa la siguiente opinión:

> Las mismas cuatro personalidades reaparecen en un similar conjunto de cabezas recuperadas en 1975 de una ofrenda del Preclásico Tardío en Cerros (Freidel, comunicación personal) que incluía además una máscara más grande en una versión más refinada del mismo estilo, expresando el concepto de la dualidad vida/muerte (Hammond en Adams, 1989: 68).

Por su lado Freidel, el descubridor del conjunto de Cerros, expresa la opinión de que la distribución cuatripartita del conjunto va reforzada por la posición de los mascarones en la primera fase constructiva de la estructura 6 (Freidel en Schele y Freidel, 1990:121).

Como conclusión sobre el significado de las "cabecitas", vale la pena una vez más citar las palabras de Hammond, quien dijo:

> Como mínimo tenemos evidencia de una pauta estructurada de colocación de ofrendas, asociada con la construcción de edificios no domésticos y que incluye cerámica, jade y algún tipo de concepción cuatripartita. (Hammond en Adams, 1989: 68).

Terminando el análisis de las fuentes sobre la religión maya en el Preclásico Superior, es preciso mencionar los monumentos de Izapa, Chiapas. Izapa, como el puente entre la cultura olmeca y la cultura maya clásica, transmitió varios conceptos ideológicos del mundo olmeca a la religión maya. Por lo tanto, existe una larga lista de símbolos y motivos iconográficos que comparten el

arte olmeca, maya y el arte de Izapa. Quirarte agrupó las semejanzas iconográficas entre el arte maya y el arte de Izapa de la siguiente manera:

1. Deidades y seres sobrenaturales en el combate mítico,
2. deidades y seres sobrenaturales como manifestaciones de poder y de protección,
   a. figuras serpentinas bicéfalas,
   b. figuras con alas de plumas,
3. deidades y seres sobrenaturales como personificadores de la tierra, el cielo y el agua,
4. personificadores de la deidad de alas de plumas,
5. cabezas gemelas de ojo de voluta doble y con ojo cruzados (Quirarte en Adams, 1989: 275-311).

En cuanto a los conceptos religiosos específicos, típicos para la religión de Izapa pero existentes también en el material maya del Preclásico Superior, se pueden mencionar los siguientes:

1. El concepto de la estructura vertical del Universo con tres capas (estela 1 de El Baul, estela 1 de Abaj Takalik),
2. el concepto de la serpiente bicéfala celeste (estela 19 de Kaminaljuyu, estela 1 de El Baul, estela 4 de Abaj Takalik, estela en miniatura Hauber),
3. el concepto de la banda terrestre en forma de un mascarón• estilizado (estela 4 de Kaminaljuyu, monumento 42 de Bilbao),
4. el concepto de las deidades aladas (estela 11 de Kaminalju yu, cuenco tallado de Driker),
5. el ritual del sacrificio humano por decapitación (estela 1 de El Jobo).

La religión

La revisión de las fuentes religiosas, procedentes del Preclásico Superior maya, permitió establecer las principales características

de la religión maya en este periodo. Antes de presentarlas cabe mencionar que éstas se refieren a la religión oficial, institucionalizada, pues es precisamente la última fase del Preclásico el periodo cuando se da la separación entre la religión popular y la religión oficial en la zona maya (Kocyba, 1990).

Ahora bien, la religión maya preclásica tardía se caracteriza por siguientes aspectos:

1. La estructura material compuesta por una extensa red de centros ceremoniales con la arquitectura monumental. Las excavaciones recientes, junto con los centros ya conocidos, presentan que dicha red fue, en el Preclásico Superior, mucho más extensa de lo que hasta hace poco se sabía.
2. La organización institucional compuesta por funcionarios de culto dedicados a las actividades religiosas de tiempo completo. Quizá son las ricas tumbas preclásicas de Tikal y Kaminaljuyu las evidencias arqueológicas de esta casta sacerdotal establecida.
3. El contenido ideológico, es decir, un sistema coherente de ideas y creencias religiosas, bien definido y estructurado. En términos muy generales se pueden mencionar las siguientes ideas religiosas que formaban el contenido ideológico de la religión maya en el Preclásico Superior:

   a. El concepto cosmológico de la estructura vertical del Universo con tres capas.
   b. El concepto de la serpiente bicéfala celeste.
   c. El concepto de la banda terrestre como el mascarón estilizado (ser mixto de la tierra).
   d. El concepto del inframundo.
   e. Las ideas sobre la vida del más allá.
   f. El concepto de cuatro dioses de los puntos cardinales, decir, el concepto de la distribución cuartipartita del universo.
   g. Deificación del tiempo y sus ciclos.
   h. El culto de la Serpiente Visión relacionado con los ritos de la fertilidad.

i. El concepto de algunas deidades aladas.
j. El rito del autosacrificio de sangre.
k. El rito de las ofrendas fundacionales de los templos.
l. El rito del sacrificio humano por decapitación.
m. El uso ritual de los incensarios y el papel ritual del humo.
n. El culto a los antepasados.
o. El culto del sol nocturno (G I) y diurno.
p. El culto de Venus (G III).
r. El Dios Bufón.
s. La Deidad Pájaro Principal.

Conclusiones generales

En las páginas anteriores se trató de presentar cómo se realizó el proceso de nacimiento de las religiones institucionalizadas en Europa Centro-Oriental y en el área maya. De este estudio se desprende el siguiente cuadro comparativo:

1. La estructura material:
   A. Europa Centro-Oriental. Los primeros edificios destinados exclusivamente a las ceremonias religiosas, los espacios sagrados y los santuarios localizados fuera de las zonas habitacionales, indicadores de los espacios sagrados, objetos rituales que funcionan tanto en los contextos domésticos como no domésticos.
   B. Área maya. Una densa red de centros ceremoniales mayores, santuarios menores y espacios sagrados bien definidos.
2. La organización institucional:
   A. Europa Centro-Oriental. Cristalización de un grupo social de funcionarios de culto, del sexo masculino y con una incipiente jerarquización interna.
   B. Área maya: existencia de una casta sacerdotal totalmente definida, dedicada a lo sobrenatural de tiempo completo.
3. El contenido ideológico:

A. Europa Centro-Oriental. La desaparición del culto femenino de la Gran Diosa Madre, el nacimiento y desarrollo del culto masculino del sol, desarrollado ritualismo de fuego, deificación de ciertos animales, creencias establecidas sobre la suerte después de la muerte, etcétera.
B. Área maya. La desaparición del culto femenino de la Gran Diosa Madre, el nacimiento y desarrollo del culto masculino del sol, una serie de creencias fijas religiosas referentes a los demás astros, a la estructura del universo, al tiempo, a la muerte, a los seres sobrenaturales zoomorfos, etcétera.

En definitiva, se pueden sacar las siguientes conclusiones generales sobre la formación de las religiones institucionalizadas y el surgimiento de las sociedades jerarquizadas en Europa Centro-Oriental y en el área maya:

I. En ambas regiones analizadas existía una directa relación entre el aumento de la complejidad sociocultural y el aumento de la complejidad ideológica; las religiones institucionalizadas aparecen en el momento del surgimiento de la demanda de un sistema ideológico lo suficientemente complejo como para poder sostener, justificar y legitimar toda la complicada realidad social, económica y política de las sociedades jerarquizadas.
II. Tanto en Europa como en el área maya se dieron procesos parecidos en cuanto al desarrollo de la estructura material de la religión, más que nada en el sentido de la aparición de espacios arquitectónicos sagrados (plataformas, templos, santuarios) y su posterior separación de las zonas habitacionales.
III. Tanto en Europa como en el área maya se dieron procesos parecidos en cuanto al desarrollo de la organización institucional de la religión, sobre todo en el sentido de la aparición de un sacerdocio establecido y su posterior jerarquización interna.

IV. Tanto en Europa como en el área maya se dieron procesos parecidos en cuanto al desarrollo de ciertos elementos del contenido ideológico de la religión, principalmente en el sentido de la desaparición del culto femenino y del nacimiento y aumento de la importancia del culto solar de naturaleza masculina.

Al finalizar el trabajo, nos parece pertinente una aclaración. Todas estas similitudes y convergencias arriba mencionadas no significan que el proceso cultural del área maya repitió el esquema europeo; las culturas prehispánicas del Nuevo Mundo siempre tuvieron su propia dinámica de desarrollo, y en el pasado prehistórico e histórico del hombre hubo tantos patrones culturales cuantas sociedades hubo. Es un hecho innegable, que existió en el pasado una gran variedad de las dinámicas regionales diferentes entre sí en cuanto a la intensidad del avance sociocultural; pero es igualmente cierto, que la lógica del cambio cultural y la secuencia cronológica (en sentido relativo, no absoluto) de las grandes transformaciones son muy parecidas en distintos focos de la civilización humana. El proceso del desarrollo cultural de la humanidad se realiza, en cierto grado de generalización, de acuerdo con el mismo modelo evolutivo, propio para el hombre como la especie. Lo anterior implica que la naturaleza del cambio cultural es un problema global y, para su cabal comprensión, se requiere de una amplia visión comparativa que abarque tanto el Viejo como el Nuevo Mundo. Hacer patente la necesidad de esta amplia visión comparativa fue la principal razón de llevar a cabo este estudio.

Bibliografía

Adams, Richard (Compilador) *Orígenes de la civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Alimen, Marie-Henriette y STAVE, Marie-Joseph (Compiladores) *Historia Universal Siglo XXI*, vol. 1, Prehistoria, Siglo *XXI*, México.

Berlin, Heinrich. *Signos y significados en la escritura maya*, Instituto del Patrimonio Cultural, Guatemala, 1977.

Champion, Timonthy y otros. *Prehistoria de Europa*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

Diez de Velasco, Francisco. *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones,* Editorial Trotta, Madrid, 1995.

Freidel, David y Schele, Linda."Symbol and Power: A History of the Lowland Maya Cosmogram", en *Benson y Griffin* (Editores), *Maya Iconography*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 44-94.

______, *A Forest of Kings*, William Morrow & Company, Inc., New York, 1990.

Gasowski, Jerzy. *Kultura pradziejowa na ziemiach polskich* (Cultura prehistórica en las tierras polacas), Oficina Estatal de Ediciones Científicas, Varsovia, 1985.

Hammond, Norman. *La civilización maya*, Editorial Istmo, Barcelona, 1988.

______,"Ex Oriente Lux: El panorama desde Belice", en Adams, R., (Compilador), *Orígenes de la civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 59-94.

James, E. 0. *La religión del hombre prehistórico,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.

Kocyba, Henryk Karol. "La religión popular y la religión oficial en el México Prehispánico", en *Memorias de Tecámac 90.Congreso Ecológico/Histórico/Cultural de la Región de los Lagos del Valle de México,* Universidad Autónoma del Estado de México, Ayuntamiento de Tecámac, INAH, México, 1990, pp. 143-220.

Kocyba, Henryk Karol "La concepción de la deidad suprema en la religión maya prehispánica", en *Memorias del I Congreso Internacional de Mayistas,* 3er tomo, UNAM, México, 1994, pp. 384-439.

______,"Los orígenes y la evolución del culto solar en la cosmovisión maya prehispánica", en *Memorias del Simposio Internacional: Tiempo y Astronomía en el Encuentro de los Dos*

Mundos, Universidad de Varsovia, Varsovia, 1994, pp. 123-159.

Kmiecinski, Jerzy (Coord.). *Pradzieje ziem polskich* (Prehistoria de las tierras de la Polonia), vol. 1, Oficina Estatal de Ediciones Científicas, Varsovia - Lodz, 1989.

Lichardus, Jan y otros. *La protohistoria de Europa,* Editorial Labor, Barcelona, 1987.

Müller-Karpe, Hermann, *Historia de la Edad de Piedra*, Editorial Gredos, Madrid, 1982.

Quirarte, Jacinto. "Estilos artísticos tempranos de Mesoamérica y arte maya del Clásico Temprano", en *Adams, R.* (Compilador), 1989, pp. 275-315.

Rivera Dorado, Miguel. *La religión maya*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

Valdes, Juan Antonio."El Grupo H de Uaxactún: evidencias de un centro de poder durante el Preclásico", en *Memorias del II Coloquio Internacionalde Mayistas,* UNAM, México, 1989, pp 603-625.

______, "Arquitectura de palacios abovedados del Preclásico en el Grupo H de Uaxactún ", en *Memorias del I Congreso Internacional de Mayistas* , tomo 1, UNAM, México, 1994.

Wiercinski, Andrzej. *Antropogenaza - Ewolucja cywilizacji* (Antropogénesis - Evolución de la civilización), Universidad de Varsovia. Varsovia, 1981.

La escultura de piedra y la religión prehispánica en el occidente de México

Eduardo Williams*

Introducción

El occidente de México (Jalisco, Colima, Nayarit, Michoacán y Sinaloa) es una de las subáreas culturales de Mesoamérica para las que contamos con menos datos sobre la cultura prehispánica. Esta falta de información se debe al hecho de que relativamente pocas investigaciones se han llevado a cabo en esta gran región, a diferencia por ejemplo del centro de México, Oaxaca o la región maya, zonas que han atraído a los investigadores y público en general por contar con restos monumentales de civilizaciones antiguas.

La escultura en piedra es uno de los rasgos culturales menos estudiados en el occidente, y lamentablemente la mayor parte de las figuras que hoy se encuentran en museos y colecciones privadas han sido obtenidas a través del saqueo de sitios arqueológicos, lo cual limita considerablemente la obtención de datos sobre cronología, función y otros elementos que son vitales para comprender la cultura prehispánica (para una discusión a fondo de estos problemas y otros datos, véase Williams, s.f.). El presente estudio se basa en el análisis de un *corpus* consistente en más de 200 esculturas que actualmente se encuentran en varios museos y colecciones privadas en México, los Estados Unidos y

*El Colegio de Michoacán.

Europa. Este *corpus* consta de presentaciones antropomorfas, zoomorfas y antropozoomorfas relativamente de pequeña escala (normalmente no excediendo un metro de altura). La falta de contexto arqueológico ha hecho difícil fechar este material cultural, pero un estudio estilístico comparativo sugiere la fecha de 700 d.C. para el inicio de la tradición escultórica, misma que continuó hasta la Conquista española (Williams, 1988:118).

La base para la interpretación del presente tema de estudio ha sido la analogía con grupos indígenas contemporáneos, principalmente los huicholes y coras del occidente de México, los indios pueblo del sudoeste norteamericano, y varios grupos nativos de Norte y Sudamérica. Igualmente importante como fuente de información ha sido el registro etnohistórico del occidente y centro de México (*ibid.*, 1988).

Uno de los problemas más difíciles a los que se enfrenta el arqueólogo es la interpretación del simbolismo prehistórico; en el caso del arte mesoamericano, existen opiniones opuestas sobre el uso de datos etnográficos como base de interpretación. Concretamente, el uso de datos de la cultura huichola para "explicar" el simbolismo prehispánico en el occidente de México ha sido cuestionado por varios investigadores, como Phil Weigand (Weigand, 1985:143) y R.E. Taylor:

> Cuando nos enfocamos a la tarea de interpretar el significado religioso de los materiales arqueológicos derivados de la tradición de las tumbas de tiro del Occidente de México, parece bastante evidente la necesidad de tener una extrema precaución. En el nivel más elemental, la conexión con datos etnográficos y/o documentales es tenue, puesto que la tradición de las tumbas de tiro parece haber terminado antes del siglo quinto d.C. aproximadamente a mil años de distancia de las fuentes etnográficas pertinentes (Taylor, 1970: 166).

Las mismas reservas son compartidas por George Kubler, quien ha dicho lo siguiente sobre el problema de interpretación de la cultura prehispánica usando analogía etnográfica:

> Recientemente Peter Furst ha intentado relacionar a la etnografía actual de coras y huicholes con la arqueología del Occidente de México, con el tema del chamanismo [...] Esta hipótesis es atractiva por su simpleza, pero supone que los pueblos antiguos fueron menos cambiantes y más parecidos entre sí de lo que sugieren los hallazgos arqueológicos. También ignora la posibilidad de que el chamanismo moderno sea un desarrollo rústico reciente entre gentes de tradición católica en un medio ambiente aislado (Kubler, 1984:195).

Mientras que algunos de los comentarios de Taylor y de Kubler son ciertos, si siguiéramos sus consejos tendríamos que descartar toda una gama de información antropológica, vital para entender el significado implícito en el registro arqueológico del occidente de México, en particular sus tradiciones artísticas. La analogía etnográfica es en algunos casos el único enfoque que puede ayudarnos a dar algún significado a los fragmentos de materia que conforman el registro arqueológico. Gordon Willey ha dicho lo siguiente sobre este problema:

> No supongo que seamos capaces de ligar forma con significado en el pasado prehistórico con absoluta certeza; sin embargo, creo que sí llegaremos a una alta probabilidad. Para lograr esto tenemos que utilizar tanto la analogía comparativa general como la histórica específica [...] Hay algunos aspectos de la vida en el pasado, principalmente los del campo ideológico, que pueden explicarse satisfactoriamente sólo con la ayuda de la analogía histórica específica (Willey, 1973: 161).

En pocas palabras, tenemos ante nosotros una situación compleja, en la cual no todo lo huichol puede aceptarse como una supervivencia de tiempos antiguos. Por otra parte, varios paralelos estructurales entre la cosmovisión huichola y la prehispánica se han documentado, consistiendo, entre otros, en la división del universo en cuatro sectores y un eje central, con ciertos colores y deidades asociados a cada uno de ello (Shelton, 1989), al igual que la creencia en varias creaciones pasadas, cada una con una

deidad dominante, y que es destuida por un elemento específico (*ibid.*, 1990:71) (véase Zingg 1982: 324-325 para más paralelos culturales entre los huicholes y los aztecas).

Escultura y chamanismo en el Occidente de México

El significado del arte prehispánico del occidente de México, al igual que en el resto de Mesoamérica y entre la mayoría de las sociedades preindustriales en todo el mundo, debe de entenderse en el contexto del simbolismo mágico religioso. Es muy probable que la principal forma de religión en el occidente haya sido el chamanismo, como lo ha sugerido Peter Furst (Furst, 1966). Uno de los más importantes estudios del chamanismo es el de Mircea Eliade (1964), quien define el término de la siguiente manera:

> El chamanismo en sentido estricto es preeminentemente un fenómeno religioso de Siberia y de Asia central [...]Una primera definición de este complejo fenómeno, y tal vez la menos aventurada, será: chamanismo=técnicas de éxtasis [...] La magia y los brujos se pueden encontrar en casi todo el mundo, mientras que el chamanismo exhibe una especialidad mágica particular... "control del fuego", "vuelo mágico", y otros. Por este hecho, aunque el chamán es, entre otras cosas, el brujo, no todos los brujos pueden nombrarse chamanes [...] El chamán se especializa en un trance durante el cual se piensa que su alma deja su cuerpo y asciende al cielo o desciende al infierno. El chamán controla a sus "espíritus", en el sentido que él, un ser humano, es capaz de comunicarse con los muertos, con los "demonios" y con los "espíritus de la naturaleza" sin convertirse en su instrumento [...] entre muchas tribus de Norteamérica el chamanismo domina la vida religiosa, o cuando menos es su más importante aspecto. Pero en ninguna parte monopoliza el chamán toda la experiencia religiosa. Aparte de él, existen otros especialistas de lo sagrado el sacerdote, el hechicero (brujo negro),– además, cada individuo

trata de obtener para beneficio personal varios "poderes" mágico-religiosos, usualmente identificados con ciertos espíritus tutelares [...] La principal función del chamán es curativa, pero también tiene un papel importante en otros ritos mágico-religiosos, como por ejemplo la cacería comunitaria, y donde existen, en sociedades secretas o sectas místicas [...] Como todos sus iguales, el chamán de Norteamérica dice tener poderes sobre la atmósfera (puede traer o retirar la lluvia, etcétera), puede conocer eventos en el futuro, descubrir ladrones, y defender a los hombres contra el encanto de los hechiceros (Eliade, 1964: 4-8;297-299).

El chamanismo todavía forma parte de la religión indígena del occidente de México; por ejemplo, entre los coras se manifiesta en un nivel personal, fuera del establecimiento religioso católico. La vida ceremonial cristiana funciona conjuntamente con un sistema coherente de entes sobrenaturales indígenas, una serie de creencias y costumbres religiosas que seguramente tienen sus raíces en la religión prehispánica de esa área (Hintosn, 1972:11). Por otra parte, el chamanismo huichol es también un fenómeno complejo, un aspecto de la cultura que ha permanecido sin cambios fundamentales durante muchos siglos. Según Bean y Vanel (1978:118) "las formas particulares de chamanismo huichol que todavía existen deben de entenderse como manifestaciones de un fenómeno social generalizado, más que como algo inusual o sin precedentes".

Tenemos muy poca información histórica sobre las prácticas religiosas en el occidente de México antes del contacto con la cultura europea en el siglo XVI, pero muy probablemente la situación era distinta de la que imperaba en el centro de México justo antes del contacto, tal como la ha descrito Henry Nicholson (1971). Mientras que los aztecas tenían grandes números de sacerdotes organizados jerárquicamente, residiendo tiempo completo en los templos, e imponiendo el culto de Tenochtitlan sobre las comunidades sujetas, las sociedades del occidente de México, organizadas en el nivel del cacicazgo (con la excepción del estado tarasco), poseeían una religión menos estructurada y

formalizada. Sin embargo, aun en los sistemas religiosos más complejos de Mesoamérica no puede hacerse una distinción tajante entre el culto estatal formalmente organizado, que servía a los objetivos del grupo social en su conjunto, y el tiempo de "supernaturalismo" dominado por la magia, que tenía fines más privados. Muchos, si no es que la mayoría, de los sacerdotes parecen haber prácticado varias técnicas chamánicas además de sus prácticas rituales ordinarias (Nicholson, 1971:438-439).

El chamanismo sobrevivió aun entre las culturas más complejas de la antigüedad, sin duda como legado de tiempos remotos. Por eso, podemos suponer que estuvo presente en las sociedades menos complejas, que carecían de la infraestructura para sostener a un cuerpo grande y estratificado de practicantes religiosos. Tal pudo haber sido el caso en gran parte del occidente de México, donde parece haber existido en la época prehispánica una organización sociopolítica de tipo cacicazgo. Robert Carneiro ha hecho las siguientes observaciones sobre las manifestaciones religiosas entre este tipo de sociedades:

> En el cacicazgo en ocasiones el sacerdote y el jefe son la misma persona; por esa razón muchos cacicazgos han sido llamados teocracias [...] en un cacicazgo la persona del jefe es sacrosanta, y frecuentemente juega un vital papel como sacerdote [...] en mi opinión, la religión jugó un papel de consolidación en el desarrollo de los cacicazgos (Carneiro, 1981:57).

Todo parece indicar que la mayoría de las formas de expresión artística que han sobrevivido de la Meosamérica prehispánica tenían un contenido fundamentalmente religioso, por lo que los chamanes debieron de haber sido muy importantes como productores de esta forma de comunicación:

> El chamanismo consiste esencialmente en transformar las imágenes mitológicas de las tradiciones del grupo en algo vivo y productivo, consiste también en emplearlas para reforzar el alma colectiva al representarlas y traerlas dentro de la conciencia.

> Entonces, la actividad del chamán es en gran medida una actividad artística [...] sin la creación artística en una forma y otra, no hay chamán (Lonunel, 1967: 147-148).

La mayoría de las fuentes etnohistóricas coloniales que tratan de la escultura en piedras, no dejan duda de que estos objetos sirvieron como imágenes sagradas. Muy probablemente, se trata de representaciones de dioses, espíritus, fuerzas sobrenaturales, o ancestros deificados. Una fuente temprana sobre los tepehuanes de la Sierra de Nayarit es muy reveladora:

> Los padres encontraron un ídolo muy celebrado entre esta gente. Estaba hecho de piedra, de cinco palmos de altura, con cabeza de hombre y el resto del cuerpo como una columna. Se encontraba en la cima de una colina en su pueblo. Cerca de él se encontraban muchas ofrendas de flechas, huesos de animales, ollas, hierbas, ramas de árbol y cuentas como las que usan para su adorno. Otro ídolo pequeño de piedra se encontraba junto a la figura principal (Pérez de Ribas, 1944: 588).

También en la Sierra Madre, Arias de Saavedra (1899: 21-25) nos dice que los serranos tenían varias deidades, a las cuales se presentaban los productos agrícolas, de acuerdo con la estación del año. Algunos indígenas tenían dos ídolos, mientras que otros tenían tres, cuatro o más. En otra parte de Nueva Galicia, se dice que adoraban "piedras con la forma de animales", a través de las cuales les hablaba el demonio (Arregui, 1946: 28).

Sin embargo, no todos los objetos que adoraban estas gentes eran "ídolos" en un sentido estricto: en algunos casos se hace referencia a pequeñas piedras sin modificar, guijarros, o puntas de proyectil que se tenían como objeto de culto. De hecho, esta costumbre ha perdurado hasta nuestros días en la cultura huichola. Por otra parte, Ortega nos dice lo siguiente sobre los nayaritas del siglo XVIII:

> El principal ídolo, adorado más que ningún otro por los nayaritas,

> es una piedra blanca[...] a la que llamaban[...]Tayaoppa, que quiere decir Padre de los vivientes. En ella adoraban al Sol [...] El segundo ídolo objeto de su afecto era el que adoraban en Teauta [...] con el dulce nombre de Tate, que significa "nuestra madre"[...] este ídolo consistía en dos piedras blancas [...] sería imposible contar esta multitud de ídolos; no existe un cerro en la provincia en donde no me haya yo topado con estas figuras infernales. Algunas yacen olvidadas, sus patios sucios y descuidados; muchas otras están bien cuidadas y sus lugares de veneración bastante limpios. Aunque no se construyó un templo para ellos, hicieron una cerca de piedra y pusieron al ídolo en el centro, vigilando que la parte interior de la cerca siempre estuviese bien barrida. También a lo largo de los ríos ellos ponían tales dioses para pedirles una pesca abundante. En uno de estos ríos en la sierra, en una distancia de 18 leguas había 14 ídolos, que hoy yacen sepultados y olvidados (Ortega, 1754: 13-15).

Fray Antonio Tello, uno de los mejores conocidos informantes sobre el periodo del contacto en el occidente de México, dedica solamente unas pocas líneas a la religión nativa: habla por ejemplo de "una nación llamada cora", quienes adoraban al sol, al arco y la flecha, así como a ídolos de piedra (Tello, 1968: 41). Según este mismo cronista, en el pueblo de San Juan Cutzalan, junto al lago Chapala, cada barrio tenía su propio ídolo, cuyos nombres no fueron registrados. Finalmente, menciona Tello sacrificios humanos relacionados con el culto a estos "ídolos" (Tello, 1968: 41-42; 195). Otro pasaje de este mismo autor menciona un montículo o "pirámide" con un templo en la parte superior, donde se guardaba un ídolo (esto probablemente se encontraba en Teúl, Zacatecas):

> Tiene este pueblo por cabeza a un cerro, al principio quebrado, como de peña tajada, y arriba otro cerro redondo, y encima del primero hay tanta capacidad, que caben mas de veinte mil indios [...] En este monte estaba una sala, a donde estaba su ídolo, que llamaban el Theotl, y de toda la comarca venían a adorarle, como

al dios principal que residía en la cabecera; tiene [a] más una pila de lozas [...] en la cual ofrecían sus sacrificios de hombres y niños al demonio, cortándoles las cabezas (Tello, 1968: 315-316).

Otra relación que menciona aspectos de la religión indígena en Jalisco a la llegada de los españoles es la de Antonio de Leyva, alcalde mayor del pueblo de Ameca, quien escribió en 1579 lo siguiente:

> Los ritos y adoraciones que tenían en su gentilidad era un ídolo de piedra, el cual tenían en una casa de adoración que ellos llamaban Teocalli [...] el cual dicho ídolo estaba en una petaquilla de caña cuadrada y pequeña, que es a manera de una cajuela, con su tapadera. Y este ídolo era constitución entre ellos que no le viesen los indios generalmente, sino solo los sacerdotes que eran guardias de la casa, a quien llamaban Teopixque...Y este ídolo, según dicen, no lo hicieron ellos, sino que los antiguos, sus antepasados, lo dejaron labrado muchos años ya, y que no se acuerdan [de cuántos] y por haberlos ellos dejado, lo tenían en mucho, por haber venido sucediendo de unos en otros hasta nuestros tiempos. No entraban en esta casa de adoración si no era cuando vencían a sus enemigos en algún encuentro que con ellos tenían y les tomaban algunos indios a manos, los cuales sacrificaban a su ídolo (Leyva, 1988: 35).

Finalmente, la *Relación de Chilchota* (Michoacán, 1579) menciona la existencia de templos sobre montículos artificiales cerca de este pueblo. La gente se congregaba alrededor de estos templos, y los sacerdotes sacrificaban víctimas humanas frente a sus ídolos como parte de sus ceremonias religiosas (Ochoa y Sánchez, 1985: 63-64).

El uso de esculturas de piedra como objetos rituales ha sobrevivido hasta nuestros días entre algunas comunidades indígenas del Occidente de México; el mejor ejemplo de lo anterior lo encontramos entre los huicholes, quienes hasta hace poco han usado figuras de piedra como una parte importante de su complejo ritual (Hers, 1982). Algunos de estos objetos son repre-

sentaciones antropomorfas de dioses, o de animales importantes ritualmente, con el venado (Simoni-Abbat, 1963: Figs.19-2).

Cuando el explorador Carl Lumholtz visitó varias comunidades huicholas a fines del siglo pasado, pudo observar la existencia de un importante culto centrado en la adoración del sol. la lluvia, el venado y otras manifestaciones de la naturaleza. El fue uno de los primeros extraños en tener acceso a la mayoría de los santuarios huicholes en el área que visitó; aquí observó, fotografió y recolectó material etnográfico, incluyendo "ídolos" de piedra. De estos últimos, él hizo los siguientes comentarios:

> En los templos de los huicholes no se puede ver ningún ídolo, pues éstos se guardan en lugares sagrados, frecuentemente en alguna cueva remota. En el templo de Santa Catarina, según los indios, existe una excavación debajo del hogar, en la cual está un ídolo del dios del fuego, rodeado de numerosos objetos ceremoniales. Los indios dicen que tal cavidad es un elemento presente en todos los templos, y en ella puede colocarse un dios especial o algún objeto sagrado. Yo vi, sin embargo, que en dos diminutos templos eregidos al dios del fuego con un propósito especial, había ídolos erguidos sobre el suelo, junto a los que se encontraban otros, en las cavidades debajo. Las imágenes de los dioses todavía se hacen entre los huicholes siguiendo las instrucciones del chamán, y su propósito es prevenir la sequía, o ahuyentar alguna enfermedad seria u otra catástrofe trivial. Las imágenes se esculpen de ceniza volcánica solidificada, o en ocasiones de madera, y en raros casos de barro [...] Las imágenes de animales que pertenecen a dioses particulares también se hacen de varias formas. Se depositan en el lugar particular de culto a tal dios, junto con sillas ceremoniales y otros objetos simbólicos (Lumholtz, 1900: 24).

Según su propio relato, Lumholtz fue el primer hombre blanco que visitó, con el consentimiento de los indígenas, la cueva de la bisabuela Nakawé, importante deidad generativa del panteón huichol. Su discusión de esta experiencia es interesante, y merece ser citada extensamente:

> La cueva de la bisabuela Nakawé, madre de los dioses y de la vegetación [...] justo en el centro del camino hay un afloramiento de piedra, alrededor del cual los indios comenzaron a limpiar la maleza con sus machetes para que pudiera verlo claramente. "Esta no es una piedra", me dijeron, "es una de las gentes antiguas, o dioses". Esta roca, los indios me dijeron, es un dios ciego [...] dentro [de otra] cueva, un pequeño templo contiene una representación del dios del fuego, una pequeña estatua de piedra parada sobre un disco de toba volcánica. Bajo este disco había una apertura circular de aproximadamente dos pies de profundidad, en la que se encontraba otra imagen del mismo dios [...] El ídolo estaba muy sucio y untado de sangre, pero en su lado derecho había una horadación que mostraba el color natural blanco del material, contrastando extrañamente con la apariencia obscura del resto de la figura. Esta cavidad debe su existencia a la creencia de que el poder de la curación y el conocimiento de cosas misteriosas se adquieren al comer un poco del cuerpo sagrado del dios, mismo que la gente amenaza con absorber completamente. Los chamanes curadores vienen a visitar el lugar, y después de depositar distintos tipos de comida [...] raspan con sus uñas partículas del cuerpo del dios y las comen (Lumholtz, 1902: 159; 166; 170).

Las figuras que describe Lumholtz son relativamente pequeñas, y representan con crudeza imágenes humanas o animales esculpidas en roca volcánica. La gente les tenía respeto no tanto por su apariencia, sino por los mitos religiosos y tradiciones urdidos a su rededor. En algunos casos estas figuras parecen ser realmente poseedoras de man, o sea de poder sobrehumano.

A principios del presente siglo Ales Hrdlicka visitó el sitio de Askeltán, en territorio tepecano en el norte de Jalisco y dejó el siguiente testimonio:

> los dos ídolos, cada uno de casi pie y medio de altura, están hechos de una sola pieza de piedra dura, y consisten en un pedestal labrado, con una acanaladura alrededor, y en la parte superior

> una figura recostada, un tanto tosca, de un gato montés. Los detalles de estas figuras son mejores que su forma general; la boca es grande, con dientes algo convencionalizados a su rededor. Desgraciadamente, la cabeza y la boca de las figuras son las partes más dañadas [...] resulta interesante hacer notar que el Cerro de la Leona, situado al sur de Askeltán [...] los tepecanos [...] hasta el día de hoy tienen y veneran dos imágenes de piedra en forma de leones, aparentemente similares a las anteriores. Hicimos una laboriosa excursión para obtener o por lo menos ver estas figuras, pero mis preguntas sobre ellas alarmaron a los tepecanos, y al llegar a la cima solamente encontramos un patio vacío con huellas indicando donde habían estado los ídolos (Hrdlicka, 1903: 399).

Por otra parte, los dioses huicholes se representaban no solamente por esculturas antropomorfas o zoomorfas, sino también por pequeños guijarros de forma o color poco usual, los que se guardaban en las casas de los dioses, cuidadosamente envueltos en trapos. De esta manera, en Teaka'ta "el sol puede ser visto en su casa como una piedra roja redonda, producida por la magia de las plumas del chamán" (Lumholtz,1900:62). Los cristales de roca eran igualmente tenidos en alta estima por los huicholes, pues se pensaba que representaban deidades o ancestros:

> Los cristales de roca son objetos para los que los indios tienen creencias singulares. Dos especímenes grandes, obtenidos en Santa Catarina, cada uno cerca de dos centímetros, se supone son granizos pertenecientes a la madre del maíz, pues las nubes de esta deidad se transformaron en tales objetos. Cristales de roca pequeños, que se supone han sido producidos por el chamán, se piensa que son gente muerta y hasta viva [...] tal cristal de roca recibe el nombre de 'tevali', o 'abuelo' — el mismo nombre que se da a la mayoría de los dioses (Lumholtz, 1900: 63).

Es importante señalar que esta costumbre de usar pequeñas piedras como parte de la parafernalia ritual no es exclusiva de los huicholes. Konrad T. Preuss (1968:214) visitó varias comunidades

hablantes de náhuatl en la Sierra Madre Occidental durante la primera década del presente siglo, y nos dice que cada rancho tenía su propia cueva, donde encontró flechas rituales dedicadas a niños y niñas recién nacidos, así como flechas medicinales de chamanes o curanderos fallecidos.

Por otra parte, en las recientes excavaciones del sitio Cerro del Huistle, en el norte de Jalisco (Hers, 1989), se han descubierto enterramientos humanos, entre los cuales aparecieron ofrendas consistentes en pequeñas piedras de color o forma poco usual, y se ha sugerido que se trata de la parafernalia mágica de un chamán (Olguín, 1986). Esta interpretación resulta plausible, si consideramos que el uso de "piedras mágicas" fue una práctica muy difundida dentro del chamanismo en el Nuevo Mundo. Existe un paralelo muy interesante entre los huicholes y algunos grupos nativos de la Alta California para el uso de estos objetos en sus prácticas rituales:

> Un *wii'ipay* (cristal de roca) es uno de los objetos más poderosos en el universo sobrenatural. Su vitalidad única, su eficacia para obtener provecho individual, y su potencia dentro de la magia maléfica lo convierten en una fuerza paranormal que se concibe con un gran miedo [...] su sola aparición, ya sea físicamente o en referencia verbal, es símbolo de poderosos conjuros malignos [...] los *wii'ipay* están vivos, y son como la gente [...] pueden ser masculinos o femeninos, indiferentes o celosos; pueden moverse a voluntad y se caracterizan por una disposición emocional individual y una voluntad independiente; pueden hablar, deben de ser "alimentados" y de recibir constante atención (Lévi, 1978: 44-46).

Este paralelo entre la etnografía huichola y la yumana sirven para ilustrar la antigüedad y dispersión de los rasgos chamánicos en el Nuevo Mundo, más que el contacto prehispánico entre ambas área. El siguiente ejemplo viene de un área cultural que está más íntimamente relacionada a Mesoamérica: el sudoeste norteamericano. Los indios pueblo son animistas, y para ellos "no solamente la noche y el día, el viento, las nubes y los árboles son

poseedores de una personalidad, sino también los artículos de manufactura humana [...] están vivos y tienen sentimientos" (Parsons, 1939: 197). Esta filosofía animista y "fetichista" se extiende a las piedras sagradas:

> Los azadones antiguos llamados chamahia por los hopi son fetiches del altar. Ellos representan a la Gente de Piedra, "gente de piedra cuando ésta tenía palabra y vida", que viven en las cuatro esquinas del mundo [...] en Zuñi y otros lugares hay unas Piedras sacrosantas que se piensa surgieron junto con la gente [...] usualmente las tienen en sus casas, donde les pueden ofrecer comida. Si las Piedras no fuesen alimentadas, desaparecerían [...] muy importante en el ritual es una piedra como cristal, en la que se mira para encontrar objetos extraviados, para diagnosticar enfermedades, o para descubrir a los brujos [...] estas funciones se atribuyen a todas las "Piedras antiguas", en Zuñi (Parsons, 1939: 194; 329-330).

En Mesoamérica se pueden encontrar muchos ejemplos de rocas o piedras que se consideraban sagradas. Por ejemplo, según los *Anales de Xahil* (Yucatán), la obsidiana era una "piedra que habla", lo cual podemos interpretar como una referencia a un oráculo. Según la citada fuente, esta "piedra negra" se encontraba deificada, y se le consideraba como el "corazón de la tierra" (Heyden, 1988: 220). También entre los zapotecos de Oaxaca la obsidiana era considerada algo divino, y se le adoraba en forma de un gran cuchillo en el templo *(ibid.)*. Entre los aztecas la obsidiana era conocida como la "piedra divina"; en Tenochtitlan la estatua de Tezcatlipoca estaba hecha de este material. Este dios era el protector de los gobernantes, y también era un hechicero cuyo espejo de obsidiana *(tezcatl)* tenía propiedades adivinatorias, tal vez para mejor ver a sus súbditos (*ibid.*, 1988: 221-222).

De la misma manera que los huicholes actuales y los aztecas prehispánicos, los antiguos habitantes del occidente de México pudieron haber visto en sus imágenes rituales, hechas de piedra o de otros materiales, la esencia misma de lo sagrado, de tal suerte

que la materia de la que estaban hechas estas imágenes poseía poderes sobrenaturales, y de hecho se pensaba que estaban vivas.

En el contexto de sociedades preindustriales, incluyendo las estratificadas de tipo cacicazgo (como la mayoría de las conocidas para el occidente de México), las imágenes sagradas como representaciones de un orden superior sobrehumano, son principalmente una forma de comunicar un mensaje que preserva el universo, que transmite la realidad concebida del grupo social, y que promueve la participación del grupo en la esfera religiosa del sistema cultural. Los símbolos religiosos tienen el importante papel de servir como vehículos que transmiten información de una esfera a otra dentro del sistema cultural.

Según Clifford Geertz,

> el significado sólo puede "almacenarse" en los símbolos: la cruz, la media luna y la serpiente emplumada. Tales símbolos religiosos, dramatizados en rituales o relatados en mitos, se piensa que de alguna manera sumarizan, para quienes son resonantes, lo que se sabe sobre la forma de ser del mundo, la cualidad de la vida emocional que éste sustenta, y la forma en que uno debe de comportarse mientras esté en él. Entonces, los símbolos sagrados relacionan una ontología y cosmología con una estética y moral [...] El número de tales símbolos sintetizadores es limitado en cualquier cultura y aunque en teoría pudiéramos pensar que un pueblo puede construir un sistema de valores completamente autónomo, independiente de un referente metafísico —una ética sin ontología— de hecho nunca se ha encontrado tal pueblo. La tendencia de sintetizar la visión del mundo y el ethos en un nivel, si bien no es lógicamente necesaria, es por lo menos empíricamente forzosa; si no se justifica filosóficamente, es por lo menos pragmáticamente universal (Geertz, 1957: 422).

Conclusiones

A manera de conclusión, se puede plantear la posibilidad de que la escultura de piedra en el occidente de México, junto con otras formas de manifestación artística que no han sobrevivido hasta nuestros días, jugó un papel muy importante dentro de la religión y ritual. Algunas de estas figuras de piedra pudieron haber representado ancestros tribales. El culto a los antepasados fue sin duda algo muy desarrollado en el occidente de México en tiempos prehispánicos, a juzgar por el uso generalizado de "tumbas de tiro" y de un complejo funerario muy elaborado. Una gran preocupación por los difuntos es un rasgo típico de la mayoría de culturas de la antigüedad, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, y este elemento ha subsistido entre algunos grupos contemporáneos, como los indios coras de Nayarit. En esta cultura los difuntos alcanzaron una exaltada posición, al ser relacionados con las estrellas en el cielo nocturno: además, eran responsables de traer la lluvia (Preuss, 1912: XXVI). Para los coras el cuerpo y el alma de un difunto eran indistinguibles, pues ambos recibían el mismo nombre, *muitsi.* Los muertos se convertían en "ancianos", o deidades que estaban presentes en todo el mundo, pero especialmente en el cielo nocturno, y se asociaban con las deidades de la lluvia (*ibid.*,1912: 145; 50).

Los huicholes se refieren a sus deidades con términos como "abuelo" o "abuela", lo que sugiere que al menos algunas de ellas son de hecho ancestros que han sido elevados al rango de dios, o bien seres míticos que fungen como ancestros tribales, dando un sentido de cohesión social e identidad a todos los miembros de la comunidad. Como ya hemos visto, aun pequeños cristales de roca son considerados ancestros por los huicholes, recibiendo el nombre de *tevali,* o sea "abuelo". Esto refleja una filosofía animística en la cual todas las cosas tienen alma, o una energía vital. Esta es una idea universal entre las sociedades preindustriales, y probablemente se deriva de las tradiciones de los cazadores-recolectores, para quienes todas las partes del universo tenían vida.

Reconocimientos

El presente trabajo forma parte de mi tesis doctoral, misma que se presentó en la Universidad de Londres en diciembre de 1988.

Agradezco a las siguientes personas e instituciones su ayuda para la elaboración de la investigación: los arqueólogos Warwich Bray, Joseph B. Mountjoy, Clement W. Meigham y Otto Schondube me auxiliaron de diversas maneras, y las siguientes instituciones financiaron diversas etapas de la investigación el British Council, una beca Fulbright, y la Fundación Mary S. Jenkins.



Coyote antropomorfo procedente de Michoacán (según Covarrubias 1966: Fig. 42-b).

Bibliografía

Arias de Saavedra, Antonio, *Información rendida por el P. Antonio Arias y Saavedra, acerca del estado de la sierra del Nayarit, en el siglo* XVII, en Nayarit: colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos, acerca de la sierra de ese nombre, Guadalajara, editado por Alberto Santoscoy, [publicado originalmente en 1621] 1899. pp. 7-35

Arregui, Domingo Lázaro de, *Descripción de la Nueva Galicia.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla [publicado originalmente en 1621].1946

Bean, L. J. y S. B. Vane, *Shamanism: an introduction*, en Art of the Huichol Indians, editado por K. Berrin, Harry N. Abrams, Inc. 1978, pp. 118-128.

Cameiro, Robert, "The chiefdom: precursors of the state" en *The transition to statehood in the New World,* editado por G. D. Jones y R. R. Kautz, Cambridge University Press.1981, pp. 37-79.

Covarrubias, Miguel, *Indian art of México and Central America*, Alfred A. Knopf, 1966.

Eliade, Mircea, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1964

Furst, Peter T., "Shaft tombs, shell trumpets and shainanism: a culture historical aproach to problems" in *West Mexican archaeology. Tesis doctoral*, Universidad de California, Los Angeles, 1966.

Geertz, Clifford, "Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols" *Antioch Review,* 1957, 17 (4): pp. 421-437.

Hers, Marie Aretti, "Santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa (Jalisco)", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, México,1982, 50(l): pp. 35-41.

______, Los toltecas en tierras chichimecas. Cuadernos de historia del arte, 35. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México,1989.

Hayden, Doris, "Black magic: obsidian in symbolism and metaphor" en *Smoke and mist Mesoamerican studies in memory of Thelma D. Sullivan,* Editado por J. K. Josserand y K. Dakin, vol. I, British Archeological Reports, Oxford.1988, pp. 217-236.

Hinton, Thomas B., "El pueblo cora: una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", en *Coras, huicholes y tepehuanes*, editado por T. B. Hinton, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972, pp. 9-32.

Hrldlicka, Ales, *The region of the ancient Chichimecs, with notes on the Tepecanos and the ruis of La Quemada, México.* American Anthropologist, 1903, 5: pp. 385-440.

Kubler, George, *The art and architecture of ancient American. The Mexican, Mayan and Andan peoples.* The Pelican history of art, Londres, 1984.

Levi, J. M., *Wii'ipay: the living rocks -ethnographic notes on crystal magic among some California Yumans. Journal of California Anthropology,* 1978, 5 (1): 42-52.

Leyva, Antonio de,*Descripción hecha por el ilustre señor Antonio de Leyva... del pueblo de Ameca*, en Relaciones geográficasdel siglo XVI; *Nueva Galicia*, editado por Renó Acuña, pp. 25-52 [publicado originalmente en 1579]. UNAM, México, 1988.

Lommel, Andreas, *The world of the early hunters: medicine-men, shamans and artistis.* Evelyn, Adams & Mac Kay, Londres, 1967.

Lumholtz, Carl, Symbolism of the Huichol Indians. *Memoris of the American Museum of Natural History*, III. New. York, 1900.

_______, Unknown México -a record of five years explorations among the tribes of the western Sierra Madre; in the *Tierra Caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascans of Michoacán,* vol. 2. Charles scribner's sons, New York, 1902.

Nicholson, Henry B., *Religion in pre-Hispanic central México*, en Handbook of Middle American Indians, vol. 10 editado por Robert Wauchope, University of Texas Press, 1971, pp. 395-446.

Ochoa Alvarado y G. Sánchez (editores), *Relaciones y memorias de la provincia de Michoacán 1579-1581*, Universidad Micahoacana- Ayuntamiento de Morelia, México1985.

Olguín, Enriqueta M., *Presuntas piedras de chamán procedentes del norte de Jalisco*, Trabajo presentado en la

Reunión: Arqueología del Occidente y Norte de México: Homenaje al Dr. J. Charles Kelley, Zacatecas, Zac. Septiembre de 1986.

Ortega, Josd, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México,* Libro 1: Maravillosa reunión y conquistar de la provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo reino de Toledo, Pablo Nadad, impresor. Barcelona, 1754.

Parsons, Elsie C., *Pueblo Indian religion*, University of Chicago Press, 1939.

Perez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, vols. I-III, Editorial Layac, México, [Publicado originalmente en 1645] 1944.

Preuss, Konrad T., *Die Nayarit expedition: die religion der Cora indianer*, vol. I Leipzig, 1912 _______,"Una visita a los mexicanos (aztecas) en la Sierra Madre Occidental", en *Traducciones mesoamericanistas*, vol. 2, Sociedad Mexicana de Antropología [publicado originalmente en 1907] 1968, pp. 209-220.

Shelton, Anthony, *Preliminary notes on some structural parallels in the symbolic and relational classifications of Nahuatl and Huichol deities,* Cosmos: the yearbook of the Traditional Cosmology Society, vol. 5, Edimburgh University Press, 1989, pp. 151-183.

_______,*The Vixarica: a highland people of northwest México.* Tesis doctoral, Oxford, 1990.

Simoni-Abbat, M., *Catalogues du Musée de l'Homme*, Collections Huichol, Series H. Amerique I., Paris, 1963.

Taylor, R. E., *The shaft tombs of western México: Problems in the interpretation of religious function in nonhistoric archaeological context,* American Antiquity, 35 (2): 1970, pp. 160-169.

Tello, Antonio, *Crónica miscelánea de la santa provincia de Jalisco,* Libro II, vol.1, Instituto Jaliscience de Antropología e Historia, Serie de Historia 9. Guadalajara [publicado originalmente en 1653] 1968.

Weigand, Phil C., *Considerations on the archaeology and ethnohistory of the Mexicaneros, Tequales, Coras, Huicholes, and Caxcanes of Nayarit, Jalisco and Zacatecas*, en Contributions to the archaeology and ethnohistory of greater Mesoamerica, editado por W. F. Folan, Southern Illinois University Press,1985, pp. 126-187.

Willey, Gordon R., "Mesoamerican art and iconography and the integrity of the Mesoamerican ideological system" en *The iconography of Middle American sculpture*, . Metropolitan Museum of Art, New York, 1973, pp. 153-162.

Williams, Eduardo, *The stone sculpture of ancient West México: analysis and classification. Tesis doctoral,* Universidad de Londres, 1988.

_______,"Huichol ethnography and archaeological interpretation", *PIA: Papers from the Institute of Archaeology*, vol. 1, University College, Londres,1990, pp. 6-15.

_______, The stone sculpture of ancient West México: description and interpretation", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2 (2), 1991, pp. 181-192.

_______, *Las piedras sagradas: escultura prehispánica del Occidente de México*. El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara, México (en prensa), s.f.

Zingg, Robert M., *Los huicholes: una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México [publicado originalmente en 1938] 1982.

Segunda parte

Religiones de las sociedades complejas

La sexualidad en la religión judaica

Paco Ríos Agreda*

Esto que hacemos, Santo Señor, no es por vicio, ni por fornicio, sino por hacer un hijo, en tu Santo Servicio...

Carlos Monsiváis

Introducción

Hablar sobre la vinculación entre antropología y sexualidad nos remite a un campo bastante amplio y muy debatido, la antropología, desde su surgimiento como ciencia, se ha caracterizado por su interés en los grupos no occidentales, denominados desde la perspectiva del Viejo Mundo como "sociedades primitivas", "ágrafas" (sin escritura), "salvaje", "aborígenes", "simples", "exóticas", heréticas e indias entre otras. La mayoría de estas caracterizaciones corresponden a una visión cargada de tintes de superioridad donde lo occidental, civilizado, cristiano, blanco o complejo, se presenta como polo antagónico, deseado producto, a fin de cuentas de una mentalidad colonial. (Por ejemplo, en este contexto es que la corriente hispanófila celebra los 500 años del "Descubrimiento de América" en 1992, desconociendo que

* Centro de Estudios e Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de Querétaro.

los primeros pobladores descubrieron el continentes hace, por lo menos, unos 30 mil años. Por mi parte, yo no celebro nada. Me sumo a la conmemoración de la campaña civil o 500 años de resistencia India, Popular y Negra o que trata de rescatar las luchas y culturas de nuestros pueblos, frente al colonialismo y neocolonialismo imperialista).

Con esa ideología llegaron muchos conquistadores y misioneros a "las Indias" y a los "Nuevos Mundos". La indiscutible superioridad de los valores culturales de los colonizadores entre los cuales se contaba eminentemente la religión, fue motivo suficiente para la realización de genocidio, para la supresión de culturas enteras y para imponer por medio de la cruz y la espada, la cristiandad a los naturales de Amerindia. Algunos vestigios arqueológicos, como los del Templo Mayor, dan cuenta de que sobre los edificios precolombinos se construyeron los de los españoles; llamó la atención sobre este aspecto porque muchas de las costumbres y prácticas de los nativos, entre las que se incluyen las sexuales (tanto de orden cotidiano como de orden ritual), fueron objeto de una feroz persecusión por parte de los evangelizadores, los cuales las consideraban como "demoniacas", "inmorales", "perversas", "antinaturales", "irracionales" y "anticristianas".

Los antropólogos no estamos al margen de este tipo de interpretaciones. Sin embargo, muchas de las veces, tratamos –consciente o inconscientemente– de encubrir estos complejos de superioridad, bajo la justificación de que la ciencia es neutral (cuestión que es bastante debatible en el terreno de las ciencias sociales) y objetiva y no permite la contaminación de la ideología dominante. Este discurso purista afirma que el antropólogo se compromete únicamente con la ciencia y que permanece ajeno a las condiciones sociales de producción y apropiación del saber científico.

Cuando el antropólogo describe, analiza e interpreta las conductas sexuales y sus instituciones reguladoras, no alcanza a desprenderse de los prejuicios propios de la cultura de donde procede. El esfuerzo por liberarse de los mismos, o por lo menos de hacerlos conscientes, debe presentarse en sus investigacio-

nes concretas y en las que realice sobre la sexualidad de los grupos que estudie. La exteriorización de este "ritual" de purificación constituye una especie de "strip tease" intelectual con respecto de las categorías axiológicas de su mundo. Esto lo expreso, porque lo que a continuación señalo puede estar adornado con el mismo chocolate.

Una aproximación a la sexualidad

Cuando hablo de sexualidad, no la entiendo únicamente como lo referente a la genitalidad. La sexualidad engloba la genitalidad pero no viceversa. El mundo de la sexualidad es un conjunto de normas, valores y prácticas vinculadas a una concepción del hombre, de la naturaleza y del cosmos. En el campo de lo fenoménico se manifiesta en la relación del sujeto con su cuerpo, en la relación de una mujer con un hombre, entre las mujeres y los hombres; entre los hombres y los hombres, entre las mujeres y las mujeres (en tanto género), entre el segmento familiar y la comunidad, entre una comunidad y otra (clan, tribu, confederación tribal o sociedad nacional). En el mundo de lo simbólico se expresa, asimismo, en la interrelación entre el grupo humano y su medio.

La sexualidad no dice todo de una determinada agrupación humana; sin embargo, las pautas culturales de un pueblo son ininteligibles si no se exhiben los aspectos de la sexualidad y sus derivaciones sociales: matrimonio, familia, reglas de regulación, rituales de iniciación, ceremoniales, catárquicos, adulterio, incesto, homosexualidad, prostitución, costumbres pre y posnatales, y otras formas culturales de relación sexual.

Al abordar estos temas, es necesario reconocer las contribuciones de Lewis H. Morgan (1877), J.J. Bachofen (1861), J.F. Mac Lennan (1866), James Frazer (1890,1910) y posteriormente B. Malinowski (1927,1932), entre otros, en el campo de la antropología, y las ricas y debatidas reflexiones de la corriente de "cultura y personalidad" emergidas de los trabajos psicoculturales de S. Freud (1913,1918,1927,1930). De la corriente antes

mencionada surgen trabajos de antropólogos y psicoanalistas, la mayoría de ellos de un gran carácter polémico. En esta óptica se ubican Frans Boas, Ralph Linton, Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Margaret Mead, Géza Róheim, Alfred L. Kroeber, Geoffrey Gorer y Cora Dubois entre los antropólogos, y Ernest Jones, Theodore Reik, Wilhelm Reich, Karen Homey, Abram Kardiner, Erik Erikson, Bruno Bettelheim, Robert Le Vine, Erich Fromm, George Deveraux y el filosicólogo Herbert Marcuse, entre los psicoanalistas. Desde el campo de la psicología social aportan, desde distintos ángulos, a esta temática, John Whiting, Donald Cambell, A.F.C. Wallace, Hellen Peak, Serge Moscovici y el grupo interdisciplinario (de antropólogos, psicólogos, etólogos y biólogos) del centro de Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta de la Universidad de Stanford en California, USA. En fin, seguramente existen otros personajes que aquí no he mencionado, pero como no pretendo hacer gala de erudición, sirvan éstos como mera referencia.

La sexualidad en la cultura semítica del Pentateuco

Según el relato del génesis, considerado como el primer libro de la Biblia (que quiere decir "libros" en griego), el género humano procede de un Dios Creador que también es asumido como padre (Gen.: 1,1,1,27;2,3). Este Dios, según el mito adámico, es de sexo masculino. El atributo divino de la virilidad es para los israelitas (también designados como semitas o judíos) una expresión de la organización patricarco-tribal que adoptan con posterioridad al llamado 'Diluvio Universal' (Gen.: Caps. 6 al 9). Por su parte, la mujer aparece en el Génesis como una prolongación de la existencia masculina. En términos de parentesco, la descendencia es patrilineal y la residencia es patrilocal. Uno de los dos relatos creacionales afirma:

> Entonces Yaveh hizo caer en un sueño profundo al hombre y éste se durmió. Y le sacó una de sus costillas, tapando el hueco con

> carne. De una costilla que Yaveh había sacado al hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre [...] Esta será llamada Adama (Varona) porque del varón ha sido tomada (Gen.: 2.21,23).

Según la versión genesíaca, en la misma tónica, la mujer es señalada como la responsable de la expulsión del paraíso terrenal, por la pretensión de ser como dioses. De esta forma, Adán se queja amargamente:

> Señor, la mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí (Gen.: 3,5, y 3,12).

Bajo los parámetros freudianos, el acto de comer el fruto del árbol prohibido podría interpretarse como una remembranza de la revuelta de los hijos contra el Padre Dios expresada como la comida totmica (del árbol del "bien y del mal") que brindaba la ilusión de identificarse con la divinidad.

Retomando el relato bíblico, como castigo, hombre y mujer son arrojados por Yaveh del Edén. En consecuencia, la mujer vivirá en adelante dominada por el hombre y parirá con dolor a sus hijos (véase: Gen.: 3,16).

Matrimonio y adulterio

La dominación social del hombre sobre la mujer se manifiesta en todos los ámbitos de la vida judaica. En lo que corresponde al sistema de parentesco, sólo eventualmente aparecen las mujeres en las genealogías bíblicas. Ello no indica que los varones judíos carecieran de hijas, sino que las mujeres no tenían en la estructura cultural tribal un papel significativo. El rol principal de las mujeres se ubicaba en la actividad doméstica. Su papel social era ser madre, hija, hermana, esposa, concubina o esclava. La mujer estaba excluída de las costumbres hereditarias sobre bienes, personas y ganados.

En los 50 capítulos del libro del Génesis, apenas se alcanza a mencionar a 25 mujeres (es decir, media mujer por capítulo, cuyo nombres son: Eva, Noema, Ada (esposa de Lamec), Sella, Saray, Agar, Melca, Roma, Rebeca, Déborah, Judith, Basemat, Ada (esposa de Esaú), Olibama, Mahalat, Lía, Bilá, Raquel, Zelfa, Dina, Metable, Tamma, Tamar, Sara y Asenat. De estas destacan, apenas unas 5 por diferentes razones: una por su capacidad reproductiva, otra por ser esposa de un gran patriarca, otra más por su valentía, alguna por haber sido sellada con el libelo del repudio y todas están referidas a personajes masculinos.

El vínculo matrimonial en la familia bíblica patriarcal es poligámico de parte del hombre. En tanto que para la mujer (esposa o concubina) es monogámico. Este tipo de relación no tenía, particularmente en el caso de la mujer, posibilidades de ruptura, salvo en el caso de adulterio por parte de ella, cuestión que además tenía como castigo la lapidación. Recordemos, en este contexto, el caso de la mujer que es presentada a Jesús por haber sido sorprendida en adulterio. Según la tradición mosaica debería ser apedreada públicamente. La curiosa respuesta del "maestro" deja sorprendidos a propios y extraños: "El que esté libre de culpa que arroje la primera piedra" (véase. Jn, 8, 4-7). Por su parte, existía además una "ofrenda de celos" (Nums.:5,11-29).

El grupo judaico es, en general, endogámico y comprende en su mayor acepción la conformación de las doce tribus de Israel. Sólo por mandato divino se puede saltar esta norma. Por otra parte, la violación de la misma por los enemigos de Israel motivaba represalias desproporcionadas del lado de los afectados. Tal es el caso del rapto y violación de Dina, hija de Jacob, realizado por Siquem "el Cananeo". Como acto de reparación y desquite, Simeón y Levi, hijos de Jacob y hermanos de Dina, pasan a cuchillo a todos los varones de la tierra de Siquem y saquean la ciudad, pretendiendo, por este medio de la "Vendetta", responder ante la magnitud de la afrenta sexual de un miembro extraño. De paso se reporta la práctica del rapto de las mujeres, tan socorrido en la literatura oriental. El relato de la violación y rapto de Dina termina con el siguiente epílogo:

¿Ibamos a dejar que nuestra hermana fuera tratada como prostituta? (Gen.: 34-3 1)

En la ley mosaica expresada en el Decálogo se plantea no desear ni codiciar la mujer del prójimo, con lo cual se ratifica la prohibición del adulterio (Véase Éxodo: 20:14,17). Ciertamente no se menciona en el texto la frase: "No desearás el hombre de tu prójima"., pero se supone. El autor del libro del Éxodo, continuando con la línea "machista", coloca al varón como el interlocutor de Yaveh. Dios es hombre, el legislador (Moisés) es hombre y el sujeto de la ley es el hombre. Por así decirlo, la "ciudadanía" es exclusiva de los varones.

El levirato era un mandato judaico que consistía en que ante al fallecimiento del hermano, el mayor de ellos debería tomar a la viuda para perpetuar el linaje del hermano muerto, dándole una descendencia. La tradición deuterocanónica nos transmite el imperativo legal y la instancia jurídica en caso de negativa por parte del hermano del difunto:

> Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos, la mujer del difunto no se casa con ningún otro que no sea el hermano de su marido, el cuál la tomará por esposa y dar sucesión a su hermano (Deut.: 25.5).

Cuando había rechazo de parte del cuñado de aceptar el levirato, la mujer judía podía recurrir al supremo tribunal de los jueces para denunciar su situación. Si después de este paso, el cuñado aún persistía en su negativa, la mujer le quitaba una sandalia, le escupía la cara y le gritaba el siguiente estribillo:

> Así se trata al hombre que no hace revivir el nombre de su hermano. Su casa será llamada en Israel "la casa del descalzo"(Deut.: 25,7-8).

La impureza de la mujer: parto y menstruación

Bajo las pautas de lo "puro" y lo "impuro" de la tradición sacerdotal levítica se engloba el mundo de la sexualidad. Para los judíos había personas, cosas y animales puros e impuros. Por ejemplo, el cerdo es un animal inmundo que no se debe comer, cuando se dan casos de "posesión diabólica" en tiempos novotestamentarios, se realiza un exorcismo y los demonios, en algunas ocasiones se avalanzan sobre las piaras. En cambio, las palomas, las tórtolas y los corderos eran animales puros, dignos de rituales de expiación.

La impureza es contaminante pues mancha todo lo que se pone en contacto con ella. El parto, la menstruación y las relaciones sexuales tienen diferentes niveles de impureza y diferente periodo de purificación. Con estos presupuestos Yaveh se dirige a Moisés para explicarle:

> Cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón quedará impura durante 7 días, será impura como en el tiempo de sus reglas [...] permanecerá 33 días purificándose de su sangre [...] Pero si da a la luz una niña, estará impura por dos semanas, y por lo mismo será doble el tiempo de su purificación por 66 días.

De los versículos anteriores conviene resaltar aspectos interesantes:

1. La mancha de dar a luz a una hija representaba el doble de impureza que el de un hijo varón.
2. La impureza de la mujer era contagiosa, además, la mujer no podía ingresar al templo durante todo el tiempo que permaneciera impura.

Asimismo como se describe en otra sección del libro del levítico, la impureza únicamente puede ser tratada por el Sacerdote del templo, una vez que la mujer ha cubierto la "cuarentena", mediante la ofrenda de un cordero de un año, acompañado de un pichón o una tórtola.

La menstruación era también cruzada por conceptualizaciones de impureza. El autor del levítico pone en labios de Yaveh un discurso dirigido a Aarón y a Moisés:

> La mujer que padece un derrame, tratándose de su sangre, permanecerá en su impureza por espacio de siete días. Quien la toque será impuro hasta la tarde. Todo aquello en lo que se acueste durante su impureza quedara impuro; lo mismo todo aquello sobre lo que se siente [...] Si uno se acuesta con ella se contamina de la impureza de sus reglas y quedará impuro 7 días; toda cama en que se acueste será impura (Lev.: 11 , 19-24).

El derrame seminal masculino

El varón judío no escapaba al esquema de pureza-impureza. El levítico, aunque no aparece con toda claridad en el texto, afirma que la impureza masculina puede originarse por derrames sexuales, producto de sueños eróticos, por masturbación o por relaciones sexuales. Ese parece ser el sentido del versículo siguiente:

> El hombre que tenga derrame seminal, lavará con agua todo su cuerpo y quedara impuro hasta la tarde. Toda ropa y todo cuerpo sobre los cuales se haya derramado el semen serán lavados con agua y quedarán impuros hasta la tarde. Cuando una mujer se acueste con un hombre produciéndose fusión de semen, se bañarán ambos con agua y quedarán impuros hasta la tarde (Lev.: 15,16-18).

El pecado de Oná (onanismo) es visto por la casta sacerdotal como una acción indebida a los ojos de Yaveh. Éste consistía en la suspensión de la relación sexual con la mujer un poco antes del momento de la eyaculación, con la intención de no fecundarla.

La virginidad de la mujer

Este tema tiene vital importancia en las sociedades machistas, desde la antigüedad hasta la época contemporánea. La virginidad es, al mismo tiempo, un deseo individual masculino y un imperativo social. Para los hombres de la cultura semítica, la mujer antes de casarse no debe haber "conocido" varón. En el lenguaje bíblico ello significa el no haber tenido relaciones con ningún sujeto y no haber compartido su lecho. El Deuteronomio da cuenta del siguiente caso:

> Si un hombre se casa con una mujer y después le toma aversión y le atribuye acciones escandalosas diciendo: "me he casado con esta mujer y al acostarme con ella no la he encontrado virgen." El padre y la madre de la joven tomarán las pruebas de su virginidad y las mostrarán a los jueces de la ciudad. El padre de la joven dirá entonces a los jueces: "He dado por esposa a mi hija a este hombre, luego le ha tomado aversión y ahora la acusa de acciones escandalosas diciendo: Yo no he encontrado virgen a tu hija. Vean, pues, ahí las pruebas de la virginidad de mi hija levantarán el patio delante de los jueces de la ciudad. Si es culpable, los jueces tomarán preso a este hombre y lo azotaran, multándole además en 100 monedas de plata, que entregarán al padre de la joven por haber difamado públicamente a una virgen de Israel. El marido tendrá que tomarla como esposa y no podrá repudiarla en toda su vida. Pero si es verdad lo que el hombre dice, y no aparecen las pruebas de la virginidad, entonces la sacarán a las puertas de la casa de su padre y morirá apedreada por el pueblo, por haber cometido una infamia en Israel, prostituyéndose en la casa de su padre" (Deut.: 22,13-21).

Como se observa en la descripción anterior, el hombre podía aplicar el libelo de repudio a su esposa si ésta ya estaba desflorada. Dado que el destinatario de la ley es el varón, es el padre de la acusada quien asume su defensa frente a los jueces de Israel. Como ya lo mencioné anteriormente, si el padre de la mujer no

demostraba con el paño o la sabana sangrada que la acusada era virgen, se procedía a la lapidación.

En consecuencia, la venida del Mesías estaba necesariamente implicada en las pautas de la pureza. La madre del Cristo debería ser una doncella descendiente del linaje de David, sólo una virgen, desde esta concepción, podría ser la "Madre de Dios".

La prohibición del incesto

La denominada Ley de la Santidad constituye el esfuerzo sacerdotal por no permitir la influencia sexual de los pueblos que tenían contacto cultural con los semitas, principalmente los egipcios y los cananeos. La normatividad expresada en el libro se remite fundamentalmente a la prohibición del incesto:

> Ninguno de ustedes tendrá relaciones con una pariente directa. (Lev. 18,4).

Se enumera claramente quienes son los excluidos de la relación sexual: padre y madre, la mujer del padre (esposa y/o concubina), la hermana, la hija del hijo (nieta), la hija de la mujer del padre (hermana), la hermana del padre (tía), la hermana de la madre (tía), la mujer del hijo (nuera), la mujer del hermano (cuñada), con una mujer y su hija (son excluyentes), mientras viva la primera (Lev. 18 5-18; y Deut: 27, 20 y ss).

Conviene aquí señalar, así sea de paso, que el tabú del incesto parece presentarse como un parámetro universal de conducta de los grupos humanos. Sin embargo, me parece que la prohibición del incesto es más coercitiva en la medida que el parentesco es más próximo. Por ejemplo, el parentesco político no siempre se incluye en el panorama del incesto. Por otra parte, parece haber cierta elasticidad en el caso de primos cruzados o de vínculos avinculares, en cambio, las normas sociales se vuelven intransigentes en el caso del incesto con los padres o hermanos. Ahora

bien, el hecho que se presente como un dato cultural de cierta homogeneidad no significa que sea resultado de leyes naturales. La conducta sexual de los animales nos brinda ejemplos que no se orientan en esa dirección. La inclusión o exclusión de relaciones sexuales entre ciertas líneas de parentesco tiene que ver con funciones económicas, políticas y religiosas de los diversos grupos humanos. En términos económicos tiene relación con la sobrevivencia y reproducción del grupo, en términos políticos con el mantenimiento del orden social y la defensas del territorio y en términos religiosos con un conjunto de creencias y símbolos. La prohibición del incesto es ante todo una institución social.

A pesar de ello, en ciertas ocasiones en que peligra el linaje el tabú del incesto parece dar paso a las necesidades de la reproducción grupal. Esa parece ser la situación que privaba en el caso de Lot, sobrino de Abraham, el cual se queda sin mujer ya que, según la leyenda, bíblica ésta se convirtió en estatua de sal al voltear a ver el fuego que llovía desde el cielo sobre Sodoma y Gomorra. Por su parte, sus dos hijas vírgenes enfrentan una situación similar pues sus novios decidieron permanecer en Sodoma sin creer en las amenazas de los "Angeles" que anunciaban la destrucción de la ciudad. Bajo esta circunstancia, tanto Lot, como sus hijas, perdían la posibilidad de descendencia, sobre todo Lot que era ya mayor de edad. Veamos a continuación el relato del Génesis sobre este punto:

> Cuando Yaveh destruyó las ciudades de Sodoma y Gomorra se acordó de Abraham y libró a Lot de la catástrofe mientras arrasaba las ciudades donde Lot había vivido. Salió después Lot de Segor con sus dos hijas porque no se sentía seguro ahí, y se fue al monte a vivir en una cueva. Entonces dijo la hija mayor a la menor: Nuestro padre está viejo y no ha quedado en la tierra ningún hombre que se una a nosotras como se hace en todo el mundo. Ven y embriaguémoslo con vino y nos acostamos con él: así sobrevivirá la familia de nuestro padre. Y así lo hicieron aquella misma noche, y la mayor se acostó con su padre sin que se diera cuenta, ni cuando se acostó ni cuando se levantó. Al día siguiente

dijo la mayor a la menor: Ya sabes que me acosté anoche con mi padre. Hagámosle beber vino esta noche otra vez y te acuestas tú con él para que tenga descendientes. Lo hicieron del mismo modo aquella noche, y la hija menor se acostó con él sin que se diera cuenta ni cuando se acostó ni cuando se levantó. Las dos hijas quedaron embarazadas de su padre. La mayor dio a luz un hijo y lo llamó Moab, éste es el padre de los moabitas que todavía existen. La menor dio también a luz un hijo y lo llamó Ben-Ammi, (el cual) es el padre de los actuales amonitas. (Gen. 19,29-38).

Resaltan en el relato anterior, por lo menos tres aspectos:

a. La "ingenuidad" del relato que supone la inocencia paterna con respecto al doble incesto con sus hijas, tras dos borracheras sucesivas. Sin que se diera cuenta, ni cuando se acostó ni cuando se levantó, de nueva forma, como en la expulsión del Edén las mujeres son las causantes de la caída masculina.
b. Las actoras del incesto con Lot, su padre, no merecen un nombre por parte del autor del Génesis, a pesar de sus buenas intenciones expresadas en la frase "así sobrevivirá la familia de nuestros padres". Es tal el horror de la tradición judaica ante el incesto que no merecen ser recordadas por sus nombres.
c. En cambio, por muy abominable que sea el incesto, la Biblia sí registra que el producto de la relación incestuosa fueron Moab y Ben-Ammí, padres respectivamente de moabitas y amonitas, enemigos seculares de Israel.

De cualquier manera, el caso en cuestión refleja, una explicación elástica de la prohibición del incesto que permite, bajo ciertas condiciones una excepción a la norma. En segundo lugar, el hecho mismo de la prohibición expresa de la preocupación del legislador por una situación que se presentaba, por lo menos extraordinariamente, entre los propios israelitas, expuestos al contacto intercultural con sus vecinos como en el ejemplo de las ciudades malditas.

Homosexualidad y bestialidad

El Génesis relata con lujo de detalles la destrucción de Sodoma y Gomorra, justamente por la existencia de prácticas de "libertinaje sexual" en que se incluían la prostitución (que posteriormente tendrá mayor tolerancia, en este contexto, recuérdese el caso de las dos prostitutas que se presentan al rey Salomón para reclamar derechos sobre un hijo), la homosexualidad (expresamente la masculina) y la sodomía (en su sentido más amplio se refiere a la relación sexual con animales, y al contacto urogenital o anal entre los humanos). La moral sexual judaica es tajante en este sentido:

> No tendrás relaciones con un hombre como se hace con una mujer. Esto es una abominación.
> Ni hombres ni mujeres tengan relación con una bestia. Esto es una infamia.
> No se manchen con ninguna de estas acciones porque con ellas se han manchado las naciones que arrojé lejos de ustedes [...] Observen pues mis normas, y no practiquen ninguna de las malas costumbres que se practicaron antes de ustedes. (Lev. 18,22).
> Maldito el que peca con cualquier animal que sea. (Deut: 17,21).
> Por otra parte, aquellos que por alguna causa tenían alguna deformación genital –natural o accidental– eran excluidos de la "Asamblea de Dios".
> El hombre que tenga los testículos aplastados o el pene mutilado no será admitido en la Asamblea de Yaveh. Tampoco el mestizo será admitido en la Asamblea de Yaveh, ni aún en la décima generación. El amonita y el moabita jamás serán admitidos en la Asamblea de Yaveh, ni aun después de la décima generación (Deut: 23, 1-4).

Los diversos momentos de la historia de Israel, su peregrinar por el desierto, el cautiverio y la difusión de las prácticas sexuales de los pueblos con los que convivían provocaron el endurecimiento de la moral sexual israelita, ya que según el testimonio bíblico la

población hebraica era muy propensa a contagiarse de los "excesos"sexuales de amigos y enemigos, especialmente en sus ciclos festivos.

Es probable, que a pesar de las reglas de endogamia de los judíos, a partir de estos encuentros "de reventón"se hayan producido algún tipo de vínculos matrimoniales o de concubinato, de los cuales hayan resultado procesos limitados de hibridación racial, por lo cual se haya desalentado legalmente el incremento de este tipo de uniones, bajo amenazas de exclusión de la Asamblea de Yaveh que equivalía prácticamente a la suspensión de derechos civiles y políticos entre la comunidad judía.

La circuncisión: ritual de iniciación

Ciertamente la circuncisión no se puede atribuir exclusivamente al pueblo judío, sin embargo el dato escrito procede de la literatura bíblica. Según esta fuente, la circuncisión es el principio de la vida comunitaria en Israel y representa, en términos religiosos, la alianza de Yaveh con su pueblo. La primera expresión del ritual de iniciación se anota en el Génesis en el diálogo entre Yaveh y Abraham:

> Guarda pues mi alianza, tú y tus descendientes, de generación en generación. Esta es mi alianza que deberán guardar tú y tu raza después de ti. Todo varón entre ustedes ser circuncidado. Ustedes cortarán el prepucio y ésta será la señal de la alianza entre yo y ustedes. Con el correr del tiempo ustedes harán circuncidar a todos los varones, a la edad de 8 días, tanto a los de su familia como los de otra raza comprados para ser esclavos. A unos y a otros hay que circuncidarlos. Todos tendrán en su carne el signo de mi alianza, que es una alianza perpetua. El no circunciso, el varón al que no le hayan cortado el prepucio, será borrado de entre los suyos por haber roto mi alianza (Gen: 17, 914).

La particularidad de la circuncisión entre los judíos como ritual de iniciación es que ésta se practicaba, no en la adolescencia como entre otros pueblos orientales, sino precisamente a los 8 días de haber nacido el varón. Posteriormente, esta práctica se formalizará y para tiempos de Jesús ya se efectúan en el templo, tal como se observa en el evangelio de Lucas:

> Asimismo, cuando llegó el día en que de acuerdo a la Ley de Moisés, debían cumplir el rito de purificación de la madre, llevaron el niño a Jerusalém. Ahí lo consagraron al Señor, tal como está escrito en la Ley: Todo varón primogénito será consagrado al Señor. Además ofrecieron el sacrificio que ordena la Ley: una pareja de tórtolas o dos pichones (1c: 2,22-24).

En el caso del texto anterior se juntan tres elementos: la purificación de la madre, la incorporación de Jesús a la comunidad religiosa y su consagración a Yaveh por ser el primogénito. Lo que aquí me interesa resaltar es el cumplimiento de la circuncisión por parte de Jesús el nuevo judío.

Conclusiones

Como lo mencioné en la introducción del presente trabajo, la perspectiva antropológica (y en general de los científicos sociales) sobre la sexualidad de los pueblos, no siempre se manifiesta libre de valoraciones propias de la cultura de donde procede, en buena medida imbuida de una mentalidad etnocéntrica. En esta línea, propongo que aquellos que se dedican a la investigación social efectúen un "strip tease" intelectual (o "ritual de purificación") con respecto de la ideología dominante al entrar en contacto con agrupaciones sociales concretas.

En segundo lugar, la sexualidad no se remite únicamente a la genitalidad. En su sentido más amplio, la sexualidad se encuentra ubicada como parte de una concepción de hombre, de la naturaleza y del universo que se expresa en normas, valores y practicas de

relación entre los integrantes de un determinado grupo social. Un acercamiento a diferentes sociedades nos indica que comparten algunas tendencias en sus pautas sexuales, sin embargo en muchos casos lo que es correcto en una cultura es incorrecto en otra.

En tercer lugar, la cultura semita expresaba el mundo de la sexualidad en los marcos del sistema de pureza-impureza, en el que se incluían las diversas prácticas y conceptualizaciones del matrimonio, adulterio, levirato, el parto, la menstruación, la virginidad, el tabú del incesto, la masturbación, el onanismo, la prostitución, la homosexualidad, la bestialidad o sodomía y la circuncisión. Considero que la ejemplaridad de la descripción etnográfica presentada en este documento, centrada fundamentalmente en la literatura bíblica del Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), con alguna referencia novotestamentaria (Evangelio de Lucas), nos conduce a dos reflexiones: la primera de ellas al mundo de la cultura judaica contemporánea que en su vertiente ortodoxa sigue los lineamientos marcados por la Ley de Moisés; la segunda reflexión se orienta al peso específico que tienen, estas normas en la cultura occidental y cristiana (o judeo-cristiana). Cuando uno revisa esta visión de la sexualidad nos percatamos que algunas de ellas, a excepción tal vez del levirato y de la circuncisión, influyen en gran medida en nuestras tradiciones y prácticas. En otro ángulo, ello se expresa en el trabajo psicoterapéutico en el tratamiento de fobias, ansiedades, complejos de culpa y neurosis, referidas a deseos y temores, actos y fantasías de carácter sexual.

Conviene resaltar, en cuarto lugar, la concepción machista que prevalece en la mentalidad judaica (estrechamente relacionada con la estructura patriarcotribal). Yaveh es varón, el primer ser humano es hombre, el legislador original es hombre, en tanto que el parentesco se define de manera patrilineal con residencia patrilocal. El vínculo matrimonial es monogámico para la mujer y poligámico para el hombre. El adulterio es fundamentalmente una falta de la mujer que se castiga con la lapidación pública, en cambio para el varón –si bien se le prohibe– existe tolerancia

social y no se llega al apedreamiento. El nacimiento de una niña exige el doble de tiempo de purificación de la madre. La impureza de la mujer es contagiosa. La caída del hombre se explica por la provocación de la mujer. En fin, la mujer sólo se puede reivindicar socialmente a partir de la virginidad, de la maternidad, de la decencia y fidelidad, de la belleza y perfección, de su abnegación y del cumplimiento de roles domésticos.

Sin duda alguna existen más elementos de la sexualidad judaica que no abordé pero no pretendo agotar esta temática.

Influencia de la religión egipcia en el cristianismo*

Abel García Sánchez**

En su exposición, realizada desde el punto de vista de un aficionado del tema de las religiones y no desde la óptica de un especialista en el tema, el autor levanta y documenta la tesis, de que muchos elementos del cristianismo (algunos aspectos del dogma, ciertos rituales y símbolos) tienen su origen en la religión del Antiguo Egipto, y no solamente en el judaísmo.

La primera parte del texto ofrece una síntesis de la historia egipcia en la Antigüedad. Acto seguido, el autor pasa a la presentación de algunos aspectos conceptuales del estudio histórico de la religión, y a la exposición de la parte metodológica, centrada en la presentación de las ventajas del método comparativo.

La parte central del texto, titulada "Influencia de lo egipcio en el cristianismo", consiste en un estudio comparativo de las dos religiones abordadas, para aterrizar finalmente en trece conclusiones, que puntualizan la opinión del autor sobre las semejanzas y los préstamos entre las religiones analizadas.

* Resumen de la ponencia.

** Campus Lomas Verdes de la Universidad del Valle de México.

Las diosas del panteón mexica y el hindú

Yólotl Gonzáles Torres*

No cabe duda que los indólogos llevan ventaja sobre los mesoamericanistas en el sentido de que las fuentes de información son, sin comparación, más amplias, a esto se agrega que la religión en la India todavía está viva y que el número de dioses es muy superior, ya que según dice la tradición son 300 000 los del panteón hindú mientras que de acuerdo a la enumeración de dioses por Sahsgún, los del panteón mexica son 38, aunque sabemos que hay muchos que él no tomó en cuenta. Es posible que en el panteón maya existiera mayor número de dioses, ya que parece que aún los números, eran en cierto sentido deificados, pero hasta el momento no hay una identificación total de estas deidades. Aunque dentro del panteón hindú hay muchas escuelas religiosas, se puede decir, que en general, salvo las deidades particulares de algunas aldeas, son para todo el hinduismo, ya como tal, después de la fusión de la religión indoeuropea con la aborigen.

Pensamos que a través de las comparaciones con otras religiones politeístas podemos obtener enseñanzas para el estudio del panteón mesoamericano, cosa que ya intentó el doctor Kirchhoff, aunque su objetivo principal era comprobar no sólo que existió una relación entre ambos sistemas religiosos, sino que el de México provenía de la India.

* Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Hitoria

Nuestra intención al establecer comparaciones para ver, como hemos mencionado, si existe la posibilidad de obtener explicaciones de un sistema religioso mejor documentado para otro que no lo es tanto, aún tomando en cuenta que uno de los aspectos de la cultura mexica del que tenemos mayor información es la religión, es por ello que la comparación será básicamente en relación a este pueblo de Mesoamérica.

Debemos tener en cuenta que la estructura de un panteón no es lógica, ni lo son las funciones de los dioses ni sus vidas. El panteón tiene una especie de organización jerárquica basada en las diferentes funciones de sus dioses y diosas y una especie de estructura que los une.

Por el momento, nos concentraremos en las diosas de ambos sistemas, aunque no se puedan deslindar de sus partes masculinas, y empezaremos a ver sus deidades creadoras primigenias que aparentemente parecen presentar mayores solicitudes: en el caso mexica Ometeotl, la dualidad sagrada que contiene tanto el principio femenino como mal masculino que de alguna manera se desdobla , y se convierte, y da lugar a su vez, a las deidades encarnaciones de las fuerzas masculinas y femeninas: *Ometecuhtli* y *Omecihualt*.

En la India hay varias versiones de este proceso en el que intervienen la deidad primigenia *Brahman*, el absoluto, el sin par, el infalible, que es autocontenido pero que se encuentra sin embargo acompañado de la *Adya Shakti* o energía femenina original, la fuerza de manifestación que emana, surge o se produce de él y por la acción por la cual se puede llevar a cabo el paso de uno a lo múltiple. De *Brahman* y la *Ayda Chakti* emanan simultáneamente tres entidades: *Ishwara*, el dios personal en sí, el alma humana y el mundo.

La noción del dios personal o Ishwara se divide en tres especializaciones, que son aspectos mutuamente complementarios con sus respectivos *Shaktis*, que son fuerzas de manifestación paralelas, que al mismo tiempo emanan de ellos. Las tres especializaciones mencionadas las constituyen las *Trimurti:* Brahman, creador, *Vishnu*, conservador y *Ruda* o *Shiva*, destructor,

las que a su vez contienen las tres cualidades o *gunas* desde *satva* (bondad o luz), *rajas* (pasión, actividad) y *tamas* (oscuridad o inercia). La creación cósmica se genera a través de estos tres procesos, en donde podemos ver el germen de la división tripartita de Du Mezil que impregnará el sistema de dioses indoeuropeos.

Los tres dioses y sus shaktis son susceptibles de descender al plano humano bajo diversas formas incluyendo la de animales y plantas además tienen, cada uno de ellos a su vez, su *shaktin* o energía.

En la India, dentro de la creación, juega un papel muy importante el elemento de deseo y de juego sexual así como las practicas ascéticas para obtener el poder. Shiva tiene un poder ambivalente ya que es el causante de la destrucción indispensable del surgimiento de una nueva creación, de una manera semejante al papel de las diosas telúricas de otros panteones, es quizá esta la razón por la cual su Shakti o *Devi* es la que aparenta tener mayor fuerza.

Al respecto, en la *Srimad Devi Bagawatam* (Vijnanad, 1986:4) se dice que Shiva no contiene atributos *prakrit,* que es eterno y siempre omnipresente y ella es incambiable, inmutable, inobtenible si no es a través del yoga; Ella es el refugio del universo. *Maha Lakshmi* es su *Shakti satvika, saraswati* la *rajashika* y *Kali* es la shakti *tamasika*. Estas son todas sus formas femeninas. Las tres Shaktis asumen cuerpos para la creación de este universo a la que la sigue la disolución posterior en las aguas primordiales. *Pususha* es aspecto masculino de Shakti, el ser puro ciento por ciento, *Prakrit* sin conciencia, materia inerte, creador sólo por su poder de *yoganidra* del universo. Este Purusha o ser primordial es el, que fue ofrecido por los dioses en sacrificio por los dioses para crear de él el universo. No podemos dejar de recordar en este sacrificio primigenio de Purusha el de *Tiamat* de Babilonia y desde luego el del monstruo andrógino mexica.

Hay muchas versiones de este primer acto de creación, en él juegan el papel central distintos aspectos de la Deidad Suprema, de acuerdo a las sectas o las escuelas de pensamiento de tal manera que a veces son Brahma o Vishnu o Shiva o la Shakti los que

tienen el papel más predominante. Los actos de creación se llevan a cabo aparentemente, o por un deseo sexual del ser supremo, el que al crear una deidad femenina que viene siendo su hija, comete incesto con ella, o por medio de la oblación en el fuego o por el desmembramiento, o por que de su cuerpo surgen las diferentes partes del universo. Cabe aclarar que aunque como veremos en muchas tradiciones, la fuerza motora de la creación es femenina, no hay ninguna deidad femenina que se crea autocontenida. En las tradiciones en donde la diosa predomina, como en la *Devi Bhagawatam* se dice que si el mismo Shiva carece de *Kula Kundalini Shakti*, se convierte en cuerpo sin vida (*Ibid.*:27).

Llegar a entender toda esta combinación de fuerzas es sin duda difícil, ya que en el mismo tratado que hemos mencionado (*Ibid.*:15,16), se dice en una oración dirigida a la diosa: "Oh madre, cuando tú deseas crear este universo visible creas primero a Brahma, Vishnu, y Maheshwara y los haces crear, preservar y destruir este universo, pero tú permaneces desapegada del mundo. Siempre permaneces constante en la forma. Nadie en este universo puede saber tu naturaleza, ni hay nadie que pueda enumerar tus nombres", y se pregunta "¿Oh madre, como podemos entender tu poder desconocido aun para los dioses, cuando tú misma desconoces tu naturaleza?"

Las manifestaciones de Shakti, consorte de Shiva son Shakti, Devi, Ambika, Parvati, etcétera. Esta Shakti, o su energía femenina existe fraccionamenten en todos los *devas* o dioses; se dice que cuando hace mucho tiempo, se desató la guerra entre los *devas-dioses* y los *asuras-demonios,* las Shaktis de los *devas* se fundieron para ayudar a *Chandika.* Asimismo los vehículos, ornamentos, armas, etcétera de cada *deva* también poseían su *devi.*

Las shaktis, devis de los devas, aparecieron de la siguiente manera: "*Brahmani*, esposa de *Brahma,* viajaba en el cisne usando cuentas alrededor de su cuello y sosteniendo una vasija de agua en las manos. Era seguida por *Vashnavi,* la *Shakti* de *Vishnu* montada en un *garuda* y usando ropa amarilla con el caracol, el disco, el loto, etcétera en sus manos, *Shankari, la Shakti*, de *Shiva*

va sobre el toro llevando la luna creciente y serpientes como ornamentos y sosteniendo en sus manos el *shula, Kaumari, la Shakti* de *Subrahmania* va en *airavata,* la *Shakti* llamada *Varani* con forma de jabalí, *Narasimhi* llevando un cadáver, etcétera la *Shakti* de *Yama, Yami* iba sobre un búfalo llevando en sus manos un palo largo. Las *Shaktis* llamadas *Kuberi* y *Varuni* tomaban sus formas respectivas y de esta manera todas las *Shaktis* fueron en ayuda de la diosa. Esta visión agradó no sólo a todos los *devas* sino a la madre del universo" (Devi... stanzas 5 y 9).

En esta relación que se hace de los atributos con los que participaron todos los dioses para dar toda su energía a la gran fuerza femenina, se puede ver claramente, cómo absolutamente todos los dioses tienen su contraparte femenina, incluyendo los avatares o reencarnaciones de *Vishnu* como hombre león y jabalí; consortes que pocas veces aparecen mencionadas o representadas, pero que en última instancia existen como una concepción global de la necesidad de esta energía femenina en el universo.

Nos parece que en este proceso de creación primigenia ya encontramos varias diferencias importantes, la deidad primigenia en la India es masculina, se autocrea, formando incluso su parte femenina de su propio deseo de reproducción. Es el mismo Dios Supremo, el no existente, el que por un acto de deseo lleva a cabo la creación y que por ejemplo, según nos describe la *Taittiereya Brahmana* (Herbert 1953:100) "al principio no había nada, no había ni cielo, ni tierra, ni atmósfera, el no existente se presentó y resolvió, ¿qué soy yo? Él se calentó o se excitó por la meditación; de este ardor se produjo el fuego" y de ahí la luz, la llama, los rayos. Por el mismo proceso se creó el cielo, la tierra y la atmósfera. Después deseó reproducirse para lo que practicó grandes austeridades y así concibió, creando primero a los asuras o demonios de su abdomen, y así entre procesos de deseo, austeridades y concepciones crea de sus órganos sexuales a los seres vivos, las estaciones de sus axilas y su cuerpo se convierte en el crepúsculo o en la oscuridad o en la luz consecutivamente.

En la cosmogonía mexica, como ya se dijo, el principio sagrado femenino y masculino, *Ometeotl*, que vive en el *Omeyocan,* o

lugar dual, se divide, sin que sepamos porque medios o razón, en su parte femenina y en su parte masculina, *Ometecuhtli y Omecihuatl* y estos ya separados crean a los cuatro Tezcatlipocas, verdaderas fuerzas generadoras del resto del universo.

De estos dioses, son en realidad dos los activamente importantes, ambos identificados con el aire, como *Quetzalcoatl Echecatl* y como *Yolas Echacatl,* el *Tezcatlipoca* negro. Estos mismos dioses del aire son los que dividen a la tierra creando el espacio intermedio, y uno de ellos además, es definitivamente una deidad del crepúsculo y de la aurora, por lo que son consideradas deidades intermedias. Podríamos añadir que había un dios del cielo: *Hultzilopochtli,* que sumado a los dioses intermedios, *Quetzalcoatl y Tezcatlipoca* y al dios de la tierra o *Xipe*, cubren así los planos, superior, intermedio e inferior.

Los cuatro o los dos *Tezcatlipocas*, llevan a cabo el resto de la creación: crean el agua de la lluvia a través de *Tlaloc* y el agua de las fuentes y de los ríos, porque ya vimos que el agua primordial, que era precisamente donde estaba el monstruo que fue convertido en cielo y en tierra ya existía: crean estos dioses también el tiempo y la muerte y posteriormente las plantas, sobre todo las comestibles, y al hombre.

Podemos notar que de las principales diferencias entre ambos panteones y posiblemente entre los mitos cosmogónicos, es el énfasis de la división cuatripartita mesoamericana a diferencia de la tripartita de los hindúes y un aspecto de diferencia muy importante es, que en el caso de los cuatro dioses masculinos, no tienen contraparte femenina ni consorte. No parecen necesitar de esta fuerza para crear, mientras que en la India es precisamente la energía femenina –que contrariamente quizá también necesita emanar del dios– la que actúa como detonador de la creación. El deseo sexual, el juego amoroso, tan importante en la India no existe en México. Es de hacer notar que las deidades del agua, tanto en la India como en México son masculinas, al igual que las del aire, mientras que los ríos parecen encarnados por diosas.

Existe el ejemplo, entre otros, de la diosa del río *Ganga,* y de *Chalchiuhtlicue* la diosa del agua corriente mexica. Esto se pue-

de deber a que se considera que el agua de la lluvia es equiparable al semen que fertiliza a la tierra. Curiosamente tanto en la India como en México la deidad lunar es masculina: *Chanda y Tecoistecatl. Chanda* es representado como un hermoso joven que seduce a la mujer del dios *Brihaspati*, ocasionando casi una guerra como la de Troya. Por otra parte sabemos que el dios lunar mexica tenía que ver mucho con la fertilidad, entre otras cosas porque era representado con un caracol que era un símbolo de ésta. Además hay la analogía etnográfica de Manuel, dios lunar de los totonacas, que era un gran seductor de mujeres.

En la India por lo menos, la Luna no parece, como en muchos otros politeísmos, en una Epifanía divina que epitomiza el poder misterioso, el cambio y la transformación, la diosa de la fertilidad de la madre tierra. Sin embargo sabemos que en México había muchas diosas con características lunares, entre ellas *Toci, Xochiquetzal y Mayahuel,* pero igualmente había dioses relacionados con este astro como eran *Totochtin,* "los conejos", dioses del pulque. En este sentido también *Soma* divinidad de esta bebida embriagante era masculino y también estaba relacionado con la luna.

Hay diosas guerreras en ambos panteones, pero podemos decir que existe en todos los politeísmos, si no, recordamos a Minerva. En México *Cihuacotl,* es la guerra y la bruja, podríamos agregar que también la productora de maya o la gran magia, al igual que otras diosas o personajes míticos como la madre de *Copil* o la misma *Coyolxauhqui,* pero en la India *Durga* y *Kali* son las grandes guerreras, que concentraron en sí como hemos visto todas las fuerzas de las deidades para derrotar al demonio que tenía asolados a los tres mundos.

En la India todos los dioses tienen sus consortes, ya hemos visto que sin ellas son como cuerpos inertes, también tienen hijos, sin embargo en México, son muy pocas en realidad las deidades que tienen pareja, y cabe hacer hincapié en que las deidades femeninas son mucho menor en número y que además juegan un papel menos importante. No hay desde luego ninguna diosa que tenga la fuerza de *Kali*: ya dijimos que nuestros dioses creadores, sean *Ometecuhtli u Omecihuatl* o *Tonacatechhtli y*

Tonacacihuatl, si construyen una pareja, pero sus cuatro hijos son varones. *Tlaloc* tuvo una esposa que fue *Xochiquetzal*, la cual fue robada por *Tezcatlipoca*, el que después de ella se unió a *Chalchiuhtlique*. Se dice que *Piltzintecuhtli* fue hijo de *Xochiquetzal*. *Mictlantecuhtli* tiene como pareja a *Mictecacihuatl;* hay un dios y una diosa del fuego, pero no son esposos, *Coatlicue*, la madre de *Huitzilopochtli*, tampoco tiene consorte, ni siquiera sabemos quién fue el padre de *Coyolxauhqui* y de los *Huitznahua*, que tan furiosos se pusieron al saber del embarazo de su madre por un plumón.

Citlalicue, a veces se asocia a *Mixcoatl*, y éste por otra parte embaraza a *Chimalma*, madre de *Quetzalcoatl* el héroe mítico. Aunque, parece que el Mixcoatl asociado a *Citlalicue* y a la Vía Láctea era una deidad estelar y el segundo, padre de *Quetzalcoatl* era, como este un héroe mítico.

Es necesario señalar que la gran importancia que se da en general –y en ciertas corrientes del pensamiento de la India como el tantrismo, aun más– al poder de *shakti* o la energía femenina, no quiere decir que la hindú sea una sociedad, en la que la posición de la mujer refleje ese poder, por el contrario, y en la introducción de la misma *Shriman Devi Bhagawatwam* en la que alaba el poder de la diosa, se dice que las mujeres, los *shudras*, o los miembros de las castas inferiores no deben oír los Vedas. Se habla además de la cualidad de maldad y la peligrosidad de las mujeres, en el *Mahabharata*, la gran epopeya hindú, en donde *Brahmadi* relata el mito de las prostitutas de *Yudhistara*, de como *Brahma* creó a las prostitutas como un arma, porque según él no hay nada más malvado que una mujer: una prostituta está llena de fuego, ella es la ilusión nacida de *maya*, es el filo de la navaja, veneno, serpiente y la muerte todo en una, etcétera.

En forma un tanto similar hablan los ancianos mexicas acerca de la potencialidad maléfica de las mujeres, misma que se ve reflejada en el trato que le da *Huitzilopochtli* a sus poderosas y peligrosas hermanas.



SHIVA Y SU ESPOSA PARVATI
(Forma benigna de Shakti)



CHALCHIUHTLICUE.
Códice Borbónico

Bibliografía

De Barry Wm. Theodore (ed.), *Soucers of Indian Tradition*, Introduction to oriental Civilizations, Columbia University Press, New York, 1958.

Herbert, Jean, *La mithologie Hindoue son message,* Editions Albin Michel, 22 Rue Huyhens, Paris, 1953.

León Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Serie Fuentes Indígenas de Cultura Nahuatl, UNAM, México, 1958.

Vijnanand, Swami, *The Shrimad Devi Bhagawatam*, Oriental Reprint Corp., New Delhi, 1986.

Rawson, Philip, *The Art of Tantra*, Times & Hudson, London, 1982.

Religión y domesticación animal en Mesoamérica

Raúl Valadez Azúa*

Cuando hablamos de domesticación animal en el México prehispánico inmediatamente situamos en nuestra mente el perro y al guajalote. Esta circunstancia no es casual, ya que se ha dado una amplia difusión al importante papel que jugaron estas especies dentro de las culturas prehispánicas, sobre todo como fuente de carne.

Sin embargo no fueron las únicas especies que nuestros antepasados indígenas lograron domesticar, ni tampoco fue el alimento el único móvil para tal proceso; en realidad las fuentes y los datos arqueológicos nos muestran que durante la época prehispánica, existió otro grupo de animales que se trataron de domesticar, o se domesticaron como tales, y cuyo móvil fundamental fue la religión.

Conceptos de domesticación y cautividad

Pero antes de entrar en detalles considero importante que el lector ubique algunos conceptos generales. Yo considero a la domesticación como el producto de un proceso de interacción en el cual ambas especies (hombre y animal) obtienen beneficios (Valadez, en mns), lo que constituye el móvil básico para que

*Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

dicho proceso continúa, hasta llegar al punto en el cual el animal puede cubrir su ciclo de vida completo en condiciones dadas por el ser humano (Gautier, 1983; Thévenin, 1961).

Normalmente antes de alcanzar la verdadera domesticación, o sea la reproducción de una especie en condiciones artificiales, existe una fase en la cual se tiene a los organismos en cautiverio, privándolos de su libertad, aunque la reproducción todavía no se controla, a este momento se le denomina cautivad (Bokony, 1969).

Domesticación y religión

Aunque el alimento y la materia prima fueron las principales y primeras razones que llevaron al hombre a la domesticación de animales, conforme la civilización avanzó y surgieron los primeros núcleos culturales, aparecieron otros móviles que favorecieron el proceso, o sea intereses específicos que tenía cierto pueblo sobre cierta especie, y que en un momento dado promovió el deseo de domesticarlo.

Este tipo de domesticación se realizó, por ejemplo, con el gato salvaje africano (*Eelis sylvestris*), que fue objeto de culto entre los egipcios (Grizimek, 1972) y con los guepardos *(Acinonyx jubatus)*, que la nobleza de ciertas culturas, como los asirios, usaba para cacerías (Clutton-Brock, 1981). Dado que se trata de especies que no tienen un alto sentido de vida social, sin duda su domesticación exigió un alto costo, sin embargo el proceso se efectuó, impulsado por fuertes móviles religiosos y sociales.

El caso del gato posiblemente sea el mejor ejemplo de domesticación con un objetivo primariamente religioso. Thevenin (1961) menciona que el proceso se originó por el interés de los egipcios en consagrarlo a la diosa leocefálica Bastit y evitar con ello el uso de leones. Para el año 1600 a. C. ya era una especie doméstica de la alegría y el amor, con derecho a la vida eterna, tal y como lo atestiguan los hallazgos de gastos momificados pertenecientes al final del Imperio Nuevo (Casson, 1980; Clutton-Brock, 1981; Leonard, 1986). Los gatos que habitaban los hogares

de la gente común eran considerados un miembro más de la familia y estaba prohibido hacerles daño.

Cautividad, religión y domesticación en Mesoamérica

Así como en el Viejo Mundo se dieron casos de domesticación con fines religiosos, en el México prehispánico nos encontramos con numerosos ejemplares de animales que el hombre trató de domesticar por las mismas razones. Las especies que a continuación se mostrarán son consideradas dentro de este grupo por el hecho de que las fuentes o los datos arqueológicos, nos indican que se les tenía en jaulas dentro de las comunidades humanas y con frecuencia lejos de sus zonas de distribución natural, cumpliendo un objetivo religioso.

En algunos de los casos que señalaré no es posible determinar si efectivamente se domesticaron o simplemente vivieron en estado de cautividad prolongada, no obstante, considero conveniente mostrar todos ellos, en vez de discriminar sin verdaderas bases. Para el caso del mono, existen suficientes pruebas para concluir que jamás se domesticó, aunque lo incluiré en la lista por tratarse de un animal que se llegó a tener en cautividad por motivos religiosos y que si no se llegó a más fue por su biología no por falta de interés del hombre.

Monos aulladores (*Allouata Palliata*)

Los monos aulladores fueron especies cautivas, por lo menos en el Posclásico. En San Francisco Xocotitla, D.F. (1977), se descubrieron restos de dos individuos enterrados bajo el piso de una unidad habitacional.

> Los huesos mostraban evidencia de que se trataba de ejemplares que vivieron largo tiempo fuera de su ambiente natural y que se mantenían encadenados con argollas de cobre (Valadez, 1989).

La práctica de cautividad de monos quizá se originó desde el Formativo, en la zona olmeca, y el manejo de estos animales fue muy común en todo el período prehispánico. La captura de ejemplares se realizaba sin dañarlos, aprovechando el interés de estos animales por acercarse a las fogatas; en ellas se depositaba una roca especial, "cacalotel", que estallaba al calentarse y como resultado diseminaba las cenizas, momento que aprovechaba la gente para agarrar crías y llevárselas (Sahagún,1979) (fig. 1). Los animales cautivos eran muy apreciados y se les cuidaba como un miembro más de la familia. Hasta donde sabemos, jamás se les usó como alimento o en prácticas sacrificatorias.

El mono, *ozomatli* en náhuatl, cumplía un gran número de funciones religiosas (Aguilera, 1985, Seler, 1980). Era dios de la danza, las diversiones, la música, el placer y la voluptuosidad, acompañante de Tezcatlipoca y símbolo de undécimo día del calendario. Se decía que descendían de una raza de hombres, creada durante el cuarto sol cosmogónico, que había sido castigada y convertida en monos por los dioses (Anónimo, 1986).

Conejos (Sylvilagus floridanus, S audobonii y S. cunicularius)

Entre 1986 y 1988 se efectuó una excavación arqueológica, dirigida por Linda Manzanilla, en el sector teotihuacano de *Oztoyohualco* (Barba *et. al.*, 1987; Valadez y Manzanilla, 1988; Valadez, 1991, en mnsi, Ortiz, 1990). La investigación arqueofaunística mostró que los conejos del género Sylvialgus aparecían relacionados simultáneamente con actividades alimenticias y rituales. Esto, más algunos detalles adicionales, me condujeron a la conclusión de que en este sitio los conejos se mantenían en cautividad por motivos religiosos.

El primer aspecto a destacar fue su enorme abundancia, 48.4% de total registrado, algo definitivamente diferente a lo que normalmente se observa en otros sitios teotihuacanos (Valadez, en prensa). Además los restos mostraron ser especialmente importantes para la gente de la unidad, conclusión derivada de

aspectos como: alto número de individuos identificados, la asociación de restos a entierros humanos y a ofrendas, representaciones iconográficas y presencia de especies (*S.cunicularius*) no propias del Valle de Teotihuacan.

Respecto a su distribución en la unidad, en el cuarto 10 se concentró el 30% del registro (19 individuos), casi todos huesos aislados (Mapa1). Este cuarto fue catalogado como una forma de "transpatio" y es posible que la abundancia de restos puede deberse a que en él se realizaban labores de destazamiento, sobre todo en la esquina oeste.

Además de estos restos, claramente relacionados con actividades materiales, en la unidad se descubrieron cinco individuos relacionados con ritos. En tres casos los huesos estaban asociados a restos humanos y curiosamente hubo una enorme similitud de las edades y tipos de huesos hallados, por ejemplo, en las fosas 12 y 29 (Mapa 1) se encontraron huesos aislados de niños de muy poca edad y junto con ellos había restos, anatómicamente iguales, de crías de conejos. La similitud entre tipo de restos humanos y el tipo de huesos de conejos depositados, mostraron claramente, que estos animales tenían un importante papel dentro de estas ofrendas y entierros.

Además de estas evidencias, se encontraron dos representaciones iconográficas. En el cuarto se descubrió una figura zoomorfa de estuco, que representa a un conejo (*Sylvilagus*) (fig.2). Además de ella, se encontró, en un entierro del cuarto 21, una pequeña pieza hecha con concha, y que a mi juicio es una cabeza de conejo vista de perfil.

La presencia de conejos en actividades rituales, aunque peculiar para Teotiohuacan, no es incomprensible a la luz de las civilizaciones mesoamericanas. Eran vistos sentados sobre sus patas traseras junto al disco lunar, o sea como símbolo de la luna, idea derivada de la leyenda de la creación del sol y la luna (Sahagún, 1979).

Respecto al calendario, el conejo, o *tochtli* en náhuatl, era el octavo signo de los días, el portador de años del mismo nombre y se le relaciona con el sur. La tierra se creó en el año *Cetochtli* (un

conejo). En los años *tochtli* se temía la escasez y en los años precedentes se almacenaba alimento. Esto contrastaba con la idea de que quien naciera en el signo de *tochtli* sería próspero y tendría abundancia.

Por último, comúnmente se relacionaba al conejo con la embriaguez, siendo *Ometochtli* (dos conejo) el dios patrono de la embriaguez y de los que hacían y vendían al pulque.

Bajo él se encontraba los *Centzontotochtin* (innumerables conejos), uno para cada tipo de borracho y de embriaguez, durante su fiesta principal, en el día dos conejos, se reunían ancianos, nobles y guerreros para honrar al dios patrono del pulque, tomando todos de recipientes de piedra comunes, a través de popotes (Sahagún, 1979).

Ante tan abrumadora cantidad de evidencias, necesariamente hubo que tomar en cuenta la idea de que a estos conejos se les tuviera en cautiverio, ya que su alto número indicaba continuo manejo. Respecto a su participación en ritos, aparentemente fue necesario sacrificar a un animal de determinada edad (y quizá sexo) en ciertas fechas, lo que mostraba, a mi modo de ver, la necesidad de controlar la entrada y salida de organismo. No sería raro que para ciertas festividades, o actividades fúnebres, se deseara tener a los conejos con anticipación, lo que motivaría tenerlos en cautiverio durante un tiempo determinado.

Cautividad indica instalaciones especiales y cuidados especiales. Aunque no se obtuvo evidencia respecto a instrumentos, sí la hubo acerca de un posible sitio donde los animales permanecían cautivos. Evidencias químicas, de localización especial y de restos de conejos favorecieron la idea de que el cuarto 30 pudo haber funcionado como conejera (Mapa1).

Por último, respecto a la domesticación, en realidad no existen pruebas de que ello haya realizado en la unidad, aunque considero que pudo deberse a que las necesidades de estas personas no exigían tanto esfuerzo, como para buscar la domesticación de alguna de estas especies de conejos.

Por desgracia éste es el único sitio en donde se ha podido ver esta aparente condición de cautividad en conejos. Si los intereses

que llevaron a la práctica fueron de tipo religioso, entonces no es extraño que la práctica se perdiera al cambiar las condiciones sociales, también es posible que se modificaran los hábitos de estas personas y dejara de ser importante mantener cautivos a estos animales o sencillamente puede ser que aún no se descubra un sitio en donde las evidencias nos muestren que alguna vez los conejos fueron domesticados.

Codornices (Cyrtonyx montezumae)

Las pruebas sobre domesticación o cautividad de codornices no son muy claras, pero aparentemente las hay. Hernández (1959) menciona que a estas aves se les encerraba en jaulas. Por otro lado, he recibido noticias de que el área de Texcoco se descubrió un sitio donde se encontraron numerosos restos de codornices y de probables estructuras diseñadas para criar a estas aves. De este modo, la opción parece viable, al menos de la cautividad.

La codorniz, *zollin* para los mexicas (fig. 3), era una importante ave ritual (Sahagún, 1979; Aguilera, 1985). Ocupaba el cuarto lugar, entre las trece aves *Tonalpohualli*, y era acompañante del sol. Todos los días, al amanecer, se descabezaba una de estas aves en un templo y se ofrecía su sangre al sol para pedirle un buen día. Ciertas ceremonias en honor a *Huitzilopochtli*, o en las llamadas fiestas movibles, la gente sacrificaba codornices y ofrecía la sangre que emanaba al dios en turno. Al descabezarlas se hacía advinación, según en donde cayera el cuerpo, y se invocaba a la codorniz macho para ayudar a la gente que se rompía huesos.

Pericos y guacamayas (Psittaciformes)

La domesticación de estas aves en México es algo muy poco conocido en el país, sin embargo es sorprendente el tipo de instalaciones que se poseían para este fin. Gracias a los estudios en Casas Grandes, Chihuahua (Di Peso, 1974) se reconstruyeron con

todo cuidado las periqueras, que eran cubos de adobe distribuidos en patios, diseñados para guardarlos y permitir su reproducción.

De acuerdo con Di Peso (1974) la guacamaya roja (*Ara macao*) se reproducía en cautiverio en el sitio, o sea que ya era una forma doméstica, sin embargo todos los datos indicaron que estos organismos fueron aprovechados no como alimento, sino para cubrir necesidades religiosas y para la obtención de sus plumas, las cuales eran muy preciadas.

Otra evidencia arqueológica de manejo humano de estas aves es un entierro tolteca que estudié hace algunos años (Valadez y Paredes, 1990). En éste se encontraron los restos de una guacamaya verde (*Ara militaris*) y de un loro occidental (*Amazona finschi*), dado que ninguna de estas aves habita la zona de Tula, es variable la idea de que se trató de aves cautivas o quizá ya doméstica.

Respecto a las fuentes, Sahagún (1979) menciona que existían diversos tipos de pericos que la gente criaba, por ejemplo alo (*Ara macao*) (fig. 4), toznene (*Amazonas achrocephala*), cocho (*Amazona albifrons*) y quiliton (*Psitacula cyanopygia o Eupsittula astea*), menciona que comían lo que la gente les daba, aprendían palabras y constituían una buena compañía.

Con todos estos datos puedo suponer que durante la época prehispánica se domesticaron varias de estas especies, conservándose la tradición hasta hoy.

Aunque estas aves podían usarse como animales de ornato, existieron fuertes aspectos religiosos vinculados a su domesticación. Las plumas eran un objeto muy preciado que se usaba para elaborar adornos, tocados y penachos de uso ceremonial (Sahagún,1979). En la celebración de la llegada de la primavera, por ejemplo, combinaba plumas de *Ara macao* y *A. militaris*, para aprovechar los colores rojo y verde.

La guacamaya roja era símbolo del sol y del fuego, comparable al lucero de la mañana, y existen numerosos mitos donde participa esta ave: por ejemplo, de acuerdo con el *Popol-Vuh*, la guacamaya *Vucub caquix* (Siete guacamayas) fue castigada por su soberbia y por considerarse más importante que el sol. Para

los mexicas estas aves encarnaban a *Xiuhtecutli*, al sol, al fuego y al dios de la turquesa, también se le relacionaba con *Arara*, señor del fuego, dios de la riqueza, juez y rey (Sahagún, 1979; Seler, 1980).

Los pericos, propiamente dichos, eran acompañantes de la diosa *Citlallinicue*, regentes del décimo tercer día en el *Tonalpohualli* y acompañantes de los viajeros (Aguilera, 1985; Valadez y Paredes, 1990).

Debido al enorme uso y valor de estas aves en toda Mesoamérica, no es fácil determinar cuáles especies se domesticaron en época prehispánica, no obstante, es seguro que cinco o seis especies alcanzaron esta categoría y el objetivo de ello no fue la alimentación, sino la religión y el arte ritual.

Trogón (Trogon mexicanus)

Esta ave era llamada *tzinnitzcan* por los mexicas (fig. 5) y aunque era buscada por su plujame, no existe casi ninguna evidencia acerca de su domesticación o cautividad. A nivel arqueológico sólo conozco un entierro donde apareció el pico de un trogón (Valadez, 1991), aunque es imposible determinar si se trató de una ave silvestre o cautiva.

La única evidencia que conozco para su inclusión en este artículo es la obra de Hernández (1959), ya que en ella indica que al trogón se le criaba en jaulas y que con sus plumas de colores se hacían figuras para fiestas, guerras y danzas. De este modo, si se le mantenía en jaulas, el propósito básico era la religión.

Pájaro carpintero (Centurus aurifrons)

Hernández (1959) menciona que existía una ave llamada *quauhtotopotl* que se le tenía en jaulas. Las características del animal la ubican como un pájaro carpintero de la especie *Centurus aurifrons*.

Las razones para que esta ave se tuviera cautiva no son muy claras. Como alimento no parece haber sido utilizada, por lo que

debió existir otro móvil, no existe información acerca del uso de sus plumas y su valor ritual es ambivalente, ya que su canto era visto como un buen augurio pero se le temía a su graznido, ya que era símbolo de la discordia (Aguilera, 1985; Sahagún, 1979).

Bajo estas circunstancias parece poco probable que alguna vez haya sido domesticada, sino que se le tenía en cautiverio.

Aunque no existen razones claras para esta práctica, es muy probable que ello sea sólo falta de información nuestra.

Aves canoras (Passeriformes)

A las aves canoras (fig. 6) les tenían en gran estima los pueblos prehispánicos, decían que su canto llamaba a la lluvia y que eran acompañantes del sol. Las consideraban príncipes y guerreros muertos en combate que resucitaban bajo la forma de aves de bellos colores y agradables canto (Garibay, 1964).

Además de este aspecto, la forma como emitieran sonidos estos animales era tomada como preludio o buenos o malos acontecimientos, por lo que se usaron mucho en el arte de la advinación. Cuando una ave graznaba o chillaba, como si estuviera inquieta o enojada, era evidencia de que tendría lugar alguna muerte, enfermedad o grave problema, mientras que los trinos indicaban regocijo o malegría (Aguilera, 1985).

Por estas razones según lo atestiguan las fuentes, eran una práctica común que las personas criaran a estas aves en jaulas. Normalmente se les cazaba con trampas de lazo con flechas de puntas romas o con redes y después se llevaban en jaulas de carrizo a las casas o a vender a los mercados. Algunas especies, como el centzontle, despertaban un enorme interés en la gente, ya que decían que era el ave con el canto más melodioso, además de que podía imitar voces de humanos, de otras aves o de perros (Aguilera, 1979; Sahagún, 1979).

Los colores del plumaje jugaron también un especial papel en la cautividad y domesticación de estos animales, ya que se usaban para adornar la vestimenta. Por ejemplo en el caso del azulejo

real, al que Hernández (1959) cita como ave criada en jaulas, sus plumas se entretejían y anudaban con hilos delgados para hacer penachos y adornar guirnaldas, mantos y escudos.

Hasta ahora no conozco evidencia arqueológica que apoye la idea de la domesticación de *passeriformes*, aunque ello no es de extrañar, dada su pequeña talla y frágil esqueleto, no obstante, las fuentes proporcionan interesantes listas de especies que se mantenían enjauladas (Sahagún, 1979; Hernández, 1959) y por ello es de suponerse que desde esa época, muchas de las formas domésticas que existen actualmente en México se domesticaron por completo (Tabla 1). Respecto a los móviles, no hay duda de que la religión jugó un importante papel en el proceso, aunque en nuestros días la crianza de aves canoras busque sólo disfrutar de sus bellos colores y dulces trinos.

Conclusiones

Aunque la alimentacíon y obtención de materia prima fue un importante factor dentro del proceso de domesticación animal, conforme la civilización avanzó en el mundo, aparecieron móviles poderosos que condujeron a la domesticación con objetivos distintos a los mencionados. La religión fue uno de éstos y existen pruebas de que en varias culturas se buscó la domesticación para fines religiosos.

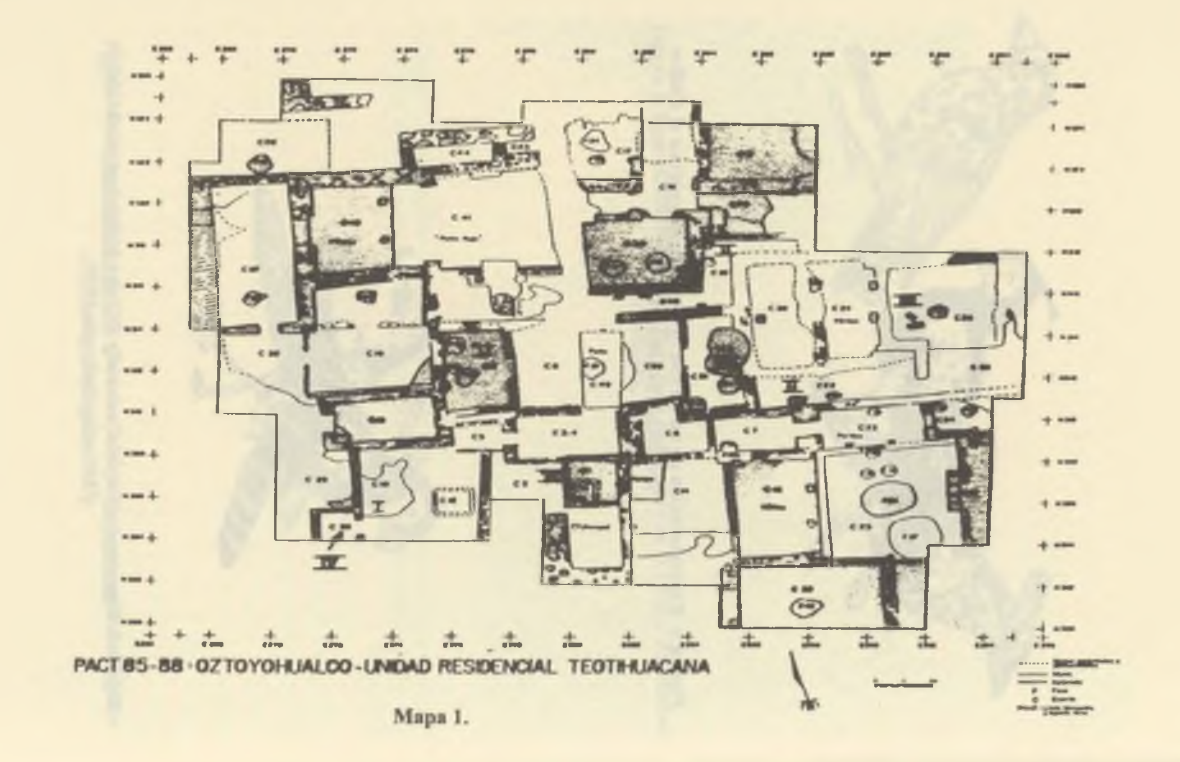
La región de Mesoamérica desarrolló en alto grado esta costumbre, existen suficientes pruebas para concluir que diversas aves fueron domesticadas para cubrir una necesidad religiosa y hubo más animales que trataron de manejarse hasta este nivel, aunque diversas circunstancias limitaron el proceso a la cautividad prolongada. Por lo pronto puedo considerar a las guacamayas, pericos y aves canoras como animales que se domesticaron con el fin mencionado y a los conejos, perdices y trogones como organismo que quizá se domesticaron, pero no nos faltan datos para asegurarlo.



Figura 1. Ilustración del *Códice Florentino* en el que se muestra la forma como se preparaba la trampa para atrapar monos (Sahagún, 1997).



Figura 2. Figura zoomorfa de roca y estuco encontrada en la unidad residencial de Oztoyohualco, Teotihuacan y que representa a un conejo del género *Sylvilagus*.



Mapa 1.

Mapa 1.

Unidad residencial del sector de Oztoyohualco, Teotihuacan y zonas en donde se encontraron evidencias de manejo ritual de conejos y posible cautividad (Valadez en mnsí).

Clave:

I. Zona con más alta densidad de restos de conejos descubiertos.

II. Zonas en donde se encontraron restos de conejos ligados a actividades religiosas.

III. Sitios en donde se encontraron las representaciones iconográficas de conejos.

IV. Posible conejera.

C 3-4, C 40, C 22 = zonas de preparación de alimento.
C 10 = Traspatio
C1, C2, C9, C20, C21, C24, C25, C 33, C38, C39,=
cuartos con las más importantes evidencias de actividades rittuales.

CUADRO1

Principales aves canoras que se criaban en época prehispánica (Sahagún, 1979, Hernández, 1959) y situación actual, respecto a si es en la actualidad una forma domestica.

Nombre Común	*Nombre Nahuatl*	*Nombre Científico*	*Condición Actual*
Tordo fino	Tzanatl	Cassidix palustris	?
Cuitlacoche	Cuitlachochin	Toxostoma curvirostra	doméstica
Centzontle	Centzontlatole	Mimus poliglotus	doméstica
Tordo	Acolchichi	Agelalius phoeniceus	?
Dominico	Coztototl	Carduelis psatria	doméstica
Gorrión	Hoauhtototl	Familia Emberizidae	?
Gorrión	Nochtototl	Carpodacus mexicanus	doméstica
Gorrión	Quatoztli	Melospiza?	doméstica
Gorrión	Tlalchichinoltototl	?	?
Azulejo real	Xiuhtototl	Cotinga amabilis	doméstica

Bibliografía

Anónimo, *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiche*, Traducción del texto original a Recinos, México, Fondo de Cultura Económica. S.A. DE C.V., 17a. reimpresión. Colección popular, 1986, pp.186

Aguilera C., *Flora y Fauna Mexicana. Mitología y Tradiciones*, Editorial Everest Mexicana, Colección Raíces Mexicanas, 1985, pp. 204.

Barba L., Loudlow B., Manzanilla L., Valadez R., "La vida doméstica en Teotihuacan, un estudio interdisciplinario", *Ciencia y Desarrollo* XIII (77) 1987, pp. 21-32

Bokonyi S., "Archaeological problems and methods of recognizing animal domesticatión", en: *The domestication and exploitation of plants and animals*, Ucko P. y Dimblebi G. (editores), Aldine. Atherton, Inc. N .Y .,1969, pp. 220-229.

Casson L, *Egipto antiguo*, Libros Time-Life, 1980, pp.192.

Clutton-Brock J., *Domesticated animals from early times*, University of Texas Press, Austin British Museum,1981, pp. 208.

Di Peso Ch., Rinaldo J. y Fenner G. Casas Grandes A., *Fallen trading center of the grand Chichimeca*, The Amerin Foundation INC/Draggen, Northaland Press/ Flagstaff, 1974, vol. 2 y 8.

Gautier A., "Evolution et domestication", *Bulletin de la Sociéte belege de Geologie*, 1983, 92(1): pp. 23-29.

Garibay A., *Poesía Nahuatl*, UNAM, México, XLV, 1964, pp. 239.

Grzimek B., *Animal Life Encyclopedia*, Tomo XII (Mammals III Y IV), Van Nostrand Reinhold, N.Y., 1972

Hernández F., *Historia natural de la Nueva España. Obras completas*, Vol. 3 México, UNAM, 1959

Leonard J., *La revolución del Neolítico*, Time-Life International, Quintana impresión, Colección “Origenes del Hombre”, N.Y., 1986, pp. 160.

Ortíz A., *Oztoyohualco: estudio químico de los pisos estucados de un conjunto residencial teotihuacano para determinar áreas de actividad*, Tesis ENAH, 1990, pp.130-149.

Sahagún, F., *Códice Florentino,* Vol. III (libro XI), Secretaría de Gobernación, México, 1979.

Seler E., *Comentarios al Códice Borgia,* 3v., México, Buenos Aires, 1980.

Thevenin R., *Origen de los animales domésticos,* Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Colección cuadernos No. 40, 1961, pp. 59.

Valadez R., "Visión de los monos mesoamericanos por las culturas prehispánicas", en: *Primatología en México: Comportamiento, ecología, aprovechamiento y conservación de primates,* Memorias del I Simposio Nacional de Primatología, Entrada A., López-Wilchis R. y Coates-Estrada R. (comps.), México, 1989, pp. 160-175, 223.

______,*Impacto del recurso faunístico en la sociedad Teotihuacana,* Tesis doctoral, UNAM, 1991.

_______,*La domesticación de animales en el viejo y nuevo mundo,* UNAM, México (en prensa).

_______,"Macrofósiles faunisticos", en Manzanilla L., (editora), *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyohualco,* UNAM, México,1991.

Valadez R., Manzanilla L., "Restos faunísticos y áreas de actividad en una unidad habitacional de la antigua ciudad de Teotihuacan", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* México, Tomo XXXIV (1), 1988,147-168 (especial de flora y fauna en el México prehispánico).

Valadez R., Paredes B. *Un entierro de aves en la antigua ciudad de Tula, Hgo." Ciencia y Desarrollo XVI (93)*: 1990, pp. 41-48.

Elementos psicopompos en la arqueología mexicana

Beatriz Barba de Piña Chán*

En los relatos mitológicos suele presentarse una figura de valor universal, que no es deidad, pero los dioses y los hombres la "usan"; nos referimos al elemento que lleva o acompaña a las almas a su destino final, al lugar donde morarán después de haber vivido en este mundo; resulta por lo regular tranquilizante, pero a veces tiene aspecto aterrador; es quien resuelve los problemas *y* se enfrenta con el alma de los difuntos a los peligros del gran viaje.

En la literatura esotérica está de moda denominarles elementos "psicopompos" del griego *psyché* –alma y pompos– conducir o guiar. Hermes, el que lleva las almas al Hades, es una de las personalidades mas precisas con ese oficio, pero si somos cuidadosos, vamos a encontrarles en cada religión, con diferentes características, a veces amadas y otras temidas, como los estimables ángeles que conducen al cielo, o los pavorosos demonios que llevan al infierno, ambos cumplen con una gestión que no puede desempañar el espíritu solo.

En el México prehispánico hay varias figuras de éstas que han sido poco sistematizadas y pensamos que resultará interesante primer intento. Los panteones mesoamericanos se han organizado sobre relatos de frailes y conquistadores que llegaron en los siglos XVI y XVII, siempre horrorizados por los "diablos" que veían en

* Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

las deidades nativas, y apenas nos dejan ideas sensatas y desapasionadas de los númenes mexicas, tlaxcaltecas, tarascos, mayas, y de algunas otras culturas menos conocidas, a los que procuraron exterminar para colonizar pronto. Por comparación y deducciones penetramos a panteones anteriores, como el teotihuacano o el zapoteca, pero al redactar, nos damos cuenta de nuestra profunda ignorancia porque nada podemos decir con seguridad. Como dije, trataré de reconocer las figuras psicopompas indiscutibles de la mitología prehispánica del altiplano central de México y de Izapa (sitio olmeca–maya de Chiapas), y aunque pudieran en el futuro cambiarse las ideas, se habrá ganado el principio de una buena intención.

La Prehistoria

Interesante resulta que desde la prehistoria, unos 5000 años antes de nuestra era, se acompañara a los muertos importantes con personas (Mac Neish, 1964) y animales sacrificados, lo cual puede entenderse de cuatro maneras: a) Personas y animales acompañaban al muerto distinguido a la otra vida, simplemente. b) Personas y animales le servían de ayuda al muerto para llegar a su destino final, en cuyo caso su papel no era de compañía, sino de guía y servicio. c) Las personas sacrificadas eran compañía y los animales guía. d) Los humanos sacrificados acompañaban, mientras que los animales servían de guía y de alimento a todos los humanos. Nos gustan b, c y d, y debemos pensar que fungían como figuras psicopompas, tanto hombres como animales.

El Horizonte Preclásico

A *grosso modo* podemos aplicar la cronología de 2000 años a. de C. a 200 d.C., cuando las aldeas campesinas, de gobierno clánico y tribal, nacieron, crecieron y acabaron en su mayoría sometidas a los pujantes estados teocráticos primigenios.

Fueron animistas las religiones aldeanas; las cosas y los fenómenos naturales eran vistos como si tuvieran vida propia, voluntad; el alma humana fue concebida muy emparentada con la naturaleza, no como parte de una deidad, sino como el *alter ego*, el otro yo de los seres humanos, idéntica en individuos comunes, pero en los jefes, grandes sacerdotes o grandes líderes, se imaginó con propiedades especiales para convertirse en animales depredatorios como el búho, el águila, el murciélago, el coyote o el tigre. Los dioses se duplicaban en la grandiosidad de la naturaleza: el agua, el sol y la luna, el viento, los montes, los lagos; o bien en plantas fundamentales y por lo tanto sagradas, como el maíz, los hongos alucinógenos.

Según podemos deducir de las ofrendas funerarias, en este horizonte, al momento de la muerte el alma no tenía más alternativa que un viaje al inframundo, para el cual requería comidas, bebidas, instrumentos de trabajo para continuar el oficio en el más allá, y compañía, la cual podía ser humana y animal. La posibilidad de otros destinos que no fueran el Mictlán, como el Tonatiuhichan o cielo del sol, apenas se vislumbra en algunas máscaras dobles y figurillas femeninas que pueden verse como del sol y Cihuateteo incipientes; y en cuanto al Tlalocan no hay más datos hasta ahora que las vasijas de Tlapacoya, muy difíciles de interpretar.

Desde las primeras sistematizaciones de las culturas “de los cerros”, arcáicas, preclásicas, o aldeanas, los estudiosos nos advirtieron que los esqueletos presentaban una orientación variada, pero que sin embargo era más frecuente que su cráneo señalara hacia el oriente, buscando un buen renacimiento, como el del sol de cada día. No sabemos la costumbre de mortaja, pero al parecer solían estar enredados en petates, quizá para llevar allá dónde dormir.

Con el paso del tiempo, tanto los humanos como los animales sacrificados se fueron cambiando por figuras de barro, hacer unseguramente por lo doloroso que resultaba la pérdida de esclavos y de animales. Estas figurillas de compañía funeraria se empezaron a generalizar en Mesoamérica por 1500 a.C.

conociéndose en la fase Ajalpa de Puebla, Tierras Largas de Oaxaca, en la región del Soconusco, etcétera Al principio fueron burdas y es fácil deducir que no importaba su apariencia, sino que estuvieran con el difunto y le ayudaran a llevar una vida semejante a la que había acostumbrado aquí.

Para el Preclásico Medio, 900–400 a.C. las figurillas son más cuidadas, pero con la intrusión olmeca, se consiguen los tipos C, C–D y D que son de alta calidad estética. Esto nos hace pensar que las ponían como una asociación definitiva: para ser utilizadas como pareja sexual, como madres de sus hijos, para divertirlo iban bailarinas y enanos, chamanes para su protección así como hombres deformes, perros para comer y que los guiaran, jugadores de pelota para entrenarse, niños para solazarse, y algunas otras piezas con personalidad esotérica que no podemos reconocer con rapidez.

La principal figura psicopompa, la que guiaba por los difíciles caminos para llegar al destino final, con toda seguridad ya era el perro, el que mantuvo ese oficio hasta el momento de la conquista, cuando Sahagún recogió este mito. (véase Anexo núm. I a este trabajo)*. En el Preclásico Superior del occidente de Mesoamérica, los perros psicopompos llegaron a ser obras de arte universal; los encontramos jugando, comiendo elotes, peleando, o simplemente vigilando a su amo. Eran rojos, tal como lo describe la crónica que estamos mencionando, y se encuentran siempre en tumbas y entierros.

En Tlapacoya, los botellones con figuras de tlaloques que acompañaban a los difuntos de gran alcurnia, encontrados en la pirámide, pensamos que además de guardar comida y bebida llevaban a las almas de tan importantes personajes a un cielo especial que no era el Mictlán, pero no estamos seguros de que fuera el Tlalocan, porque entonces necesitarían como requisito haber muerto ahogados o por un rayo, y carecemos del dato, aún cuando fuera de suponerse por la situación lacustre del lugar.

*Anexo núm. I - Sahagún, 1956, Apéndice del 3er. libro a la *Historia General de las cosas de Nueva España*, Capítulos I, II y III. Pág. 293 – 298.



Elementos de compañía y de guía de las almas del Horizonte Preclásico. Dibujos tomados de Román Piña Chán.



Ahí acostumbraron entierros múltiples, pero no en las tumbas de la pirámide sino en las habitaciones de los principales, y eso nos habla de parientes o esclavos sacrificados como compañía funeraria y como posibles elementos psicopompos.

El Protoclásico

En un sitio del actual estado de Chiapas, en Izapa, hacia 300 a. C., encontramos una nueva figura psicopompa representada en la estela núm. 9: una figura solar que asciende al cielo; lleva en su mano derecha un palo de juego de pelota, y con su brazo izquierdo carga a un jugador de pelota que lleva su bate en la mano izquierda. La figura solar tiene grandes alas de mariposa preciosa, relatándonos con ello que ya se asociaban al Sol los insectos de colores y las almas de los jugadores–guerreros, como lo dice Sahagún; ¿es pertinente, entonces, deducir que desde esas épocas aparece el mito del Sol con séquito de jugadores–soldados muertos en la lid?

Aparte de Izapa, en el Protoclásico no tenemos mas indicios de esas ideas.

El Horizonte Clásico

Durante este Horizonte –300 a 900 d.C.– se conforman y definen los mitos que llegan hasta el siglo XVI, de eso no cabe duda, es más, se elabora la religión a alturas que no alcanza la época militarista siguiente, la cual es un sincretismo de los logros clásicos y de las creencias bárbaras que los destruyeron.

Sin embargo, no tenemos figuras psicopompas bien definidas, como la estela izapeña que describimos, o como los perros de occidente. Los centros ceremoniales abundan en representaciones del Sol, el que a veces está junto con águilas o guacamayas que son sus aves mensajeras, pero hay que trabajar mucho para encontrar asociaciones tan claras como los anillos del juego de

pelota de Xochicalco, que en forma de cabeza de guacamaya envuelven a la pelota-sol cuando pasa por ellos. Quizás estemos autorizados a pensar que esas aves eran las encargadas de llevar el cielo del sol a los jugadores perdidos que eran decapitados en sacrificio.

Hasta que no tengamos más precisos los mitos de la época clásica, tendremos que suponer que las águilas y las guacamayas eran de los únicos elementos psicopompos de esos tiempos. Es posible que las mujeres muertas en el parto, las posteriores Cihuateteo, hayan aparecido en el Preclásico, pero no hemos encontrado su rastro en el Clásico más que en la costa del Golfo; ellas no eran psicopompos, pero formaban parte de la corte solar con los guerreros y los sacrificados, lo cual nos forma el cuadro descrito por el muy mencionado Sahagún.

Las mariposas y los pájaros de pluma fina, que también son habitantes del cielo y tienen que ver con la forma de las almas humanas que ahí habitan o regresan a la tierra, son muy representados y apreciados en Teotihuacan, lo cual hay que analizar con más cuidado. Por lo pronto, a esta época la dejamos hasta aquí.

El Horizonte Posclásico

De 900 hasta 1521. Este Horizonte tiene dos momentos en el altiplano de México, el de los toltecas de Tula , y el de los chichimecas tardíos, cuya capital principal se funda en Tenochtitlan en 1325. El cuerpo mítico clásico se ve alterado por conceptos mágico–religiosos menos elaborados, de tipo clánico; ambas cosmovisiones se sincretizaron en forma poco clara, manejando el pueblo ideas fácilmente comprensibles, mientras que las teorías complejas quedaron como material iniciático sacerdotal.

A pesar de todo, este Horizonte es el mejor documentado, porque ciertamente los españoles destruyeron sus escritos y mataron a muchos sabios, algunos códices se conservaron, y se hicieron recopilaciones importantes de sus conocimientos y

y costumbres, tanto por indios cultos como por frailes y colonizadores, además de europeos no residentes aquí que fueron enviados para hacer investigaciones especiales sobre todo en medicina, geografía, zoología y botánica.

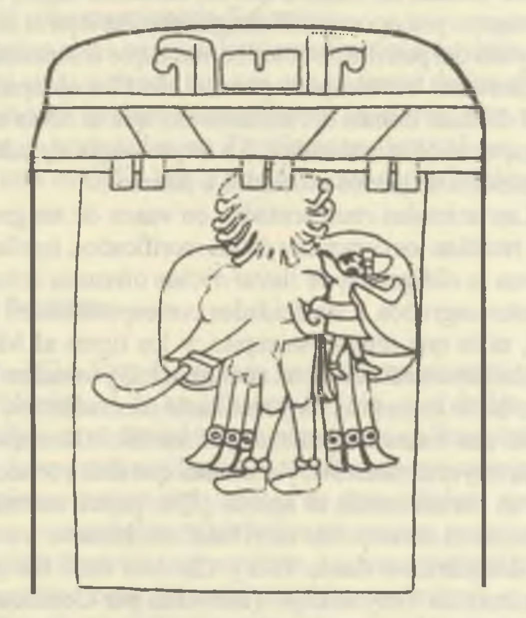
Las figurillas de barro, desde la anterior época tuvieron usos variados y no sólo como compañía funeraria. Se pusieron de ofrendas a las deidades de la tierra, de los cerros, del agua, también para ornamentar lugares sagrados y para propiciar númenes que afectaban encrucijadas o pasos peligrosos. Se enterraron, arrojaron al agua, se colocaron en altares superficiales, y nosotros las encontramos rotas por todas partes. Pero aún continuó la costumbre de colocarlas con los cadáveres, aunque en mucha menor escala, de manera que las debemos seguir considerando elementos psicopompos. Sahagún precisa aquí la importancia de la ayuda del perrillo de color bermejo que era montado por almas de hombres buenos para pasar el río Chicoloapan, uno de los más difíciles tramos del inframundo, que se debía atravesar para llegar ante Mictlantecuhtli. La arqueología abunda en datos de esqueletos de perros asociados a entierros.

Los animales representados en vasos de sangre, recipientes que recibían los corazones de los sacrificados, águilas y tigres, tuvieron la obligación de llevar dichas ofrendas consideradas alimentos sagrados, a las deidades correspondientes; las águilas al Sol, mito que mucho se repite, y los tigres al Mictlán por su calidad ancestral de animal nocturno, frío y terrestre. Este segundo mito no lo encontramos y resultaría contradictorio porque se ha dicho que todos los muertos por sacrificio acompañaban al Sol en su trayecto matutino, y el animal que debía conducir sus almas era en consecuencia el águila. ¿Que papel, entonces jugaba el tigre, en la concepción sacrificial chichimeca, ya que en frisos los descubrimos desde Tula y Chichén Itzá? Me parece que la escultura de Teoyaomiqui (conocida por Coatlicue) nos puede ayudar a entender esta sutileza.

La monumental obra tiene en su base un bajorrelieve desconcertante porque hallamos una figura con rasgos característicos de Tlaloc, dios del agua, identificable por sus anteojeras



Vasija de barro en forma de perro.
Se ponían como compañía funeraria, guía y alimento para los difuntos del occidente de México. Preclásico Superior.



Estela núm. 9 de Izapa (300 a. C. a 300 d.C.)
Representa al Sol con alas de mariposa preciosa, que sube del juego de pelota al cielo, por eso lleva un bate en la mano derecha. En su brazo izquierdo carga el alma de un jugador muerto, con su bate en la mano izquierda, para que vaya a conformar parte de su séquito.

y por su bigotera; también lleva el collar de Xochipilli, deidad de las flores, la germinación, los palacios, los señores principales y de alguna manera de las plantas alucinógenas y de los jugadores de pelota; por otro lado reconocemos a Mictlantecuhtli, señor del inframundo, con su parado de rana y adornado con cráneos; finalmente encontramos un elemento solar y guerrero: un escudo ornamentado con un quincunce cósmico y plumas de quetzal. Pensando mucho, podríamos sugerir que se quiere presentar todos los destinos del alma, sintetizando los rasgos que caracterizan a los dioses que los presiden: Tlaloc el Tlalocan; Mictlantecuhtli el Mictlan; el quincunce y el escudo es Tonatiuh, el sol que reside el Tonatiuhichan; y por último Xochipilli, que se identifica con todas las flores, puede figurar la sangre, o ser las plantas alucinógenas usadas para que perdieran la conciencia los señalados para el sacrificio. Se antoja una portentosa síntesis de los conceptos sobre el fin de la vida material y su continuación espiritual, además de que está advirtiendo que es la base de un discurso sobre la muerte, y podemos pensar que se exaltará a la muerte gloriosa en el total del desarrollo estético-filosófico de la pieza.

Un par de potentes garras de tigre, con plumones, cascabeles y plumas finas se posan sobre las deidades de los mundos de los muertos. El tigre, desde la época olmeca, representó a la tierra, lo subterráneo, lo obscuro, húmedo y frío. Del hocico abierto del ocelote, que encarnaba los orígenes terrestres, salían los grandes personajes según se ve en los altares de la costa del Golfo. El tigre era una vía, utilizándolo se atravesaba el inframundo y por su boca se salía a la superficie. Esa es la idea que da la escultura: las garras felinas sirven de salida a las almas de los muertos, para que suban al cielo del Sol por la vía del sacrificio de sangre.

A lo largo y a lo ancho de la gran pieza se relatan las diferentes clases de sacrificio humano; el de corazón, con cuatro de ellos ensartados en el collar; el de corte de manos, con seis de ellas que igualmente están en el collar, y con los brazos mutilados de las piezas, de los cuales brotan chorros de sangre en forma de serpiente; la decapitación es lo más obvio, se le ha cortado la

cabeza y salen de su cuello dos ondulantes serpientes que chocan sus hocicos en el centro, y sus lenguas, de manera picassiana, forman una lengua bífida bajo los colmillos; por último, la costumbre de exhibir los cráneos descarnados se localiza en uno frontal que es el centro del collar, y otro trasero que es el centro del cinturón.Todo es una alegoría al sacrificio y a la muerte sagrada, porque asimismo se nota la presencia de las Cihuateteo, mujeres muertas en el primer parto, de quienes se buscaban sus brazos para elaborar amuletos que sirvieran a los guerreros y a los ladrones; encontramos como símbolo de ellas las extremidades mutiladas y los senos muertos y flácidos, además de un grueso chorro de sangre que cae en medio de las patas y que describe un mal parto; la falda, en este caso de serpientes, en otras esculturas de Teoyaomiqui es de corazones cortados, y representa a la totalidad de los muertos gloriosos, a toda la sangre ofrecida a los dioses, al alimento sagrado, a la forma en que el hombre mantiene a sus deidades y conserva el orden cósmico.

Don Antonio de León y Gama (1978), llama a esta maravillosa escultura "Teoyaomioqui" él no inventó el término, por el contrario, acepta que tuvo mucha dificultad en reconocer los monolitos a que se refiere su obra, y tuvo que consultar autores del siglo XVI, religiosos de su época que eran avezados historiadores y a algunos indios que conservaban memoria oral. Él la describe como la pareja de Huitzilopochtli encargada de llevarle las almas de los enemigos sacrificados y de los muertos en la guerra. Todo ésto lo he trabajado en otra ocasión y voy a permitirme remitir a los interesados a la bibliografía (Barba 1987:96-121).

Esta escultura fue vista como una deidad precisa, como la "diosa de los enemigos muertos en la guerra", tomando los sustantivos "teotl", dios o diosa; "yáotl", enemigo de guerra y "micqui" muerto; pero no todos los autores lo separan igual y desde el siglo pasado está en discusión la manera correcta de escribirlo. Otros lo han entendido como "morir en la guerra divina, en defensa de los dioses" (Robelo,1980:531, vol. 2) lo cual estaría proponiendo que Teoyaomiqui no era una diosa, sino un monumento al hecho honroso de sucumbir en la guerra, de ser

sacrificado o perecer en el primer parto; el emblema escultórico partiría de los tres cielos que son el bajorrelieve de la base, para elevarse al mejor de ellos, al cielo del sol, donde habitan los valientes, los que han fenecido de la manera mas sangrienta. Recordaremos que no era una pieza, sino al parecer cuatro las que ornamentaban el gran teocalli y que tres de ellas fueron destruidas y reutilizadas como piedras de molino, salvándose únicamente la que conocemos. Nunca se ponen cuatro efigies de una deidad en un sitio sagrado, pero sí puede hacerse cuando son ornamentos, alegorías poemas en piedra, en este caso a la muerte gloriosa. Sólo se entiende producida por un pueblo que había construido su estado sobre el terror, el sacrificio humano, el cual diezmaba constantemente las milicias enemigas y mantenía un ambiente psicológico de aceptación al tributo. La guerra florida apuntalaba la educación militar de los mexicas, aseguraba que los ejércitos enemigos no fuesen fuertes y proporcionaba momentos religiosos importantes y profundos al inmolar a los cautivos de las batallas fingidas.

Robelo nos dice: "En esta guerra era en la que la Teoyaomicqui recogía las almas de los muertos; pero entonces formaba una dualidad con Huitzilopochtli, el cual tomaba el sobrenombre de Teoyaotlatohua" (*Op. cit.*: 531).

Concretando lo anterior, tenemos tres proposiciones para la interpretación del monumento llamado "Coatlicue":

1. No puede aceptarse que sea vista como la efigie de la Madre de los dioses sólo porque tiene falda de serpientes, ya que ese reptil presenta un variadísimo simbolismo en el mundo prehispánico.
2. León y Gama la ve como la diosa de los enemigos sacrificados o muertos en batalla.
3. Robelo piensa (dicho a mi manera) que es un concepto materializado, que es una oda a la muerte gloriosa o de guerra.

Si observamos esculturas más pequeñas que tienen las mismas características y a las que por facilidad de clasificación se les ha

llamado también "coatlicues", y que han salido de diversas excavaciones en el Distrito Federal, vemos que las constantes son el collar de manos y corazones, la cabeza cortada o con cráneo descarnado, y una falda que puede ser de serpientes o de corazones. Entonces nos queda claro que es una deidad femenina, no un concepto, y que se relaciona con muerte sacrificial que se relata en el collar. En el Códice Manuscrito Anónimo Hispano-Mexicano de Florencia, clasificado como Cód. Magl. XIII, II, 3, en la pág. 64 v. se presenta un numen con las mismas características de las esculturas en discusión: collar de corazones, garras de águila en las cuatro extremidades, cráneo descarnado y una serpiente de cascabel entre las piernas; dato aparte es su cabellera pintada como si fuera la tierra y dentro de ella, enterrados, están más manos y corazones cortados; en la boca exhibe un cuchillo ensangrentado como el que lucen los cráneos del Templo Mayor encajados en la oquedad nasal y que significa "muerto en sacrificio". La explicación en español del siglo XVI reza: "Esta es una figura que ellos llaman *cicimitl* que quiere decir una saeta y lo pintaban como a un hombre muerto ya descarnado sino solo entero en los huesos y lleno de corazones y de manos alrededor del pescuezo y de la cabeza". No hay mayor detalle, pero para nosotros es la aclaración definitiva de que es un numen, no un concepto, y es una figura psicopompa que, con garras de águila o tigre, llevaba las almas de los sacrificados, de los soldados caídos en campaña y de las mujeres muertas en parto, al cielo del Sol. Quedan por comentar en el futuro las páginas XV de los tonalamatl, donde Teoyaomiqui se reconoce por tener en el cuello una serpiente de doble cabeza que parece estrangular a la figura, y que está frente a una gran Cihuateteo amenazante, con cráneo descarnado, serpientes enroscadas en las piernas y garras y plumaje de águila; los elementos de la escultura se vuelven a encontrar, además de que se trata de la fiesta de la más grande dedicada al Sol en su versión de Huitzilopochtli.

Concluyendo, para el Horizonte militarista o Posclásico encontramos contundentes tres elementos psicopompos: los



La Teoyaomiqui, deidad psicopompa que lleva las almas de los guerreros, de los enemigos sacrificados y de las muertas en el primer parto, al cielo del sol.
En el perfil se aclaran los cráneos frontal y trasero, la sangre en forma de serpiente que brota de un brazo mutilado.



Dibujos de la obra de León Gama.
Deidad en bajorrelieve que está en la base de la Teoyaomiqui y tiene rasgos de Tlaloc, de Mictlantecuhtli y un escudo solar de Tonatiuh.
(Los dibujos no están muy apegados a la realidad, por que son de fines del siglo XVLLL)



¿Ce ce mitl? ¿Miquiztli?
Figura femenina de la página 64v. del Magliabecchiano, con las características de la Teoyaomiqui, con excepción de las extremidades que no son de tigre sino garras de águila, animal con el oficio de mensajero del Sol, que lleva los corazones de los guerreros propios y enemigos, del vaso sacrificial al cielo. Manos y corazones ornamentan su cuello y su cabeza y una serpiente cae entre sus patas representando la sangre de un mal parto. En la oquedad de su boca lleva el cuchillo de obsidiana, elemento que se repite en las rodillas. Su falda es de sangre y la rematan caracoles cortados.



Cihuateteo

Teoyaomiqui

La página 15 del Tonalámatl del Borbónico, ennumera los detalles religiosos de la fiestas de Panquetzaliztli, la más grande dedicada al Sol. Los elementos principales son una Cihuateteo con cráneo descarnado y vestida con plumaje de águila, animal mensajero del Sol. Abajo a la izquierda está Teoyaomiqui, deidad decapitada, con dos serpientes en su cuello, que deben interpretarse como chorros de sangre, igual que en la monumental escultura del Museo Nacional de Antropologia.

perros, las figurillas de barro, y la Teoyaomiqui, deidad asociada a Huitzilopochtli. Los primeros conducían a las almas al Mictlán, mientras que la tercera las llevaba al Tonatiuhichan. López Austin (1975:31- 32) cita que los dioses presidentes de cada cielo llamaban a las almas que les correspondía gobernar: Huitzilopochtli y Cihuacoatl Quilaztli, Tlaloc y Chalchiuhtlicue, y Mictlantecuhtli y Mictlantecihuatl o Mictecacihuatl; según el autor citado, cada dios mandaba a los hombres que escogía el tipo de muerte adecuado para que viajasen en sus dominios, pero no nos habla de elementos que facilitasen su arribo.

Con toda seguridad, investigaciones cuidadosas irán dando otras figuras psicopompas, pero por lo pronto son éstas las que encontramos bien delineadas.

Anexo núm. I. Comienza el apéndice del Tercer libro

Capítulo I. De los que iban al infierno y de sus obsequias.

1. Lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores de esta tierra, de los difuntos que se morían, es: que las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: la una es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía Mictlantecatli y por otro nombre Tzontemoc, y una diosa que se decía Mictecacihuatl que era mujer de Mictlantecuhtli;

2. y las ánimas de los difuntos que iban al infierno, son los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales, o gente baja, y el día que alguno se moría, varón o mujer o muchacho, decían al difunto echado en la cama, antes que lo enterrasen:

3. ¡Oh hijo! ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida; ya ha sido servido nuestro señor de os llevar, porque no tenemos vida permanente en este mundo y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida; hízonos merced nuestro señor que nos conociésemos y conversásemos los unos a los otros en esta vida y ahora, al presente ya os llevo el dios que se llama Mictlantecuhtli, y por otro nombre Aculnahuacatl o Tzontemoc,

y la diosa que se dice Mictecacihuatl, ya os puso por su asiento, porque todos nosotros iremos allá, y aquel lugar es para todos y es muy ancho, y no habrá más memoria de vos;

4.Y ya os fuisteis al lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni habéis más de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta.

5. Después de os haber ausentado para siempre jamás, habéis ya dejado (a) vuestros, hijos, pobres y huérfanos y nietos; ni sabéis cómo han de acabar, ni pasar los trabajos de esta vida presente; y nosotros allá iremos a donde vos estuviéreies antes (de) mucho tiempo.

6. Después de esto hablaban y decían al pariente del difunto diciéndole: "¡Oh hijo!, esforzaos y tomad ánimo, y no dejéis de comer y beber, y aquiétese vuestro corazón".

7. ¿Qué podemos decir nosotros a lo que dios hace? ¿Por ventura esta muerte aconteció porque alguno nos quiere mal, o hace burla de nosotros? Es por cierto porque así lo quiso nuestro señor, que este fuese su fin. ¿Quién puede hacer que una hora o un día sea alargado a nuestra vida presente, en este mundo?

8. Pues que esto es así, tened paciencia para sufrir los trabajos de esta vida presente y (que) la casa donde éste vivía esperando la voluntad de dios, yerma y obscura de aquí en adelante, y no tengáis más esperanza de ver a vuestro difunto.

9. ¡No conviene que os fatiguéis mucho por la orfandad y pobreza que os queda; esforzaos, hijo, no os mate la tristeza! Nosotros hemos venido aquí a os visitar y a consolar con estas pocas palabras, como nos conviene hacer a nosotros, que somos padres viejos, porque ya nuestro señor llevó a los otros, que eran más viejos y antiguos, los cuales sabían mejor decir palabras consolatorias a los tristes. Y con esto ponemos fin a nuestra plática, los que somos vuestros padres y madres; quedaos a Dios."

10. Y luego los viejos ancianos y oficiales de tajar papeles cortaban y aderezaban y ataban los papeles de su oficio, para el difunto y después de haber hecho y aparejado los papeles tomabanal difunto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban; y tomaban un poco de agua y derramábanla sobre su cabeza, diciendo al difunto:

11. Esta es la de que gozasteis viviendo en el mundo; y tomaban un jarrillo lleno de agua y dánselo diciendo: Veis aquí con que habéis de caminar; y poníansele entre las mortajas, y así amortajaban el difunto con sus mantas y papeles, y atábanle reciamente; y más daban al difunto todos los papeles que estaban aparejados, poniéndolos ordenadamente ante él, diciendo:

12. Veis aquí con que habeis de pasar en medio de dos sierras que están encontrándose una con otra; y más le daban al difunto otros papeles, diciéndole: Veis aquí con qué habeis de pasar el camino donde está una culebra guardando el camino.

13. Y más daban otros papeles diciendo: Veis aquí con que habeis de pasar a donde está la lagartija verde, que se dice xochitonal;

14. Y más decían al difunto: Veis aquí con que habeis de pasar ocho páramos;

15. Y más daban otros papeles diciendo: Veis aquí con que habéis de pasar ocho collados; y mas decían al difunto: Veis aquí con que habéis de pasar el viento de navajas, que se llama itzehecayan, porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navajas.

16. Por razón de estos vientos y frialdad quemaban todas las petacas y armas y todos los despojos de los cautivos, que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban; decían que estas cosas iban con aquel difunto y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese, gran pena.

17. Lo mismo hacían con las mujeres que morían, que quemaban todas las alhajas con que tejían e hilaban, y toda la ropa que usaban para que en aquel paso las abrigasen de frío y viento gran de que allí había, al cual llamaban itzehecayan, y el que ningún hato tenía, sentía gran trabajo con el viento de este paso.

18. Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra Chiconahuapan;

19. Y en llegando los difuntos ante el diablo que se dice Mictlantecutli ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban,

y manojos de teas y cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un maxtli y las naguas y camisas y todo hato de mujer difunta que dejaba en el mundo todo lo tenían envuelto desde que se moría.

20. A los ochenta días lo quemaban, y lo mismo hacían al cabo del año, y a los dos años, y a los tres años, y a los cuatro años; entonces se acababan y cumplían sus obsequias, según tenían costumbre, porque decían que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo, iban delante el diablo que se decía Mictlantecutli;

21. Ydespués de pasados cuatro años el difunto se sale y *se* va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos.

22. Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro (y) si conoce a su amo luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde esté su amo, y le pasa a cuestas.

23. Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos, para este efecto; y más decían, que los perros de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar el río, porque dizque decía el perro de pelo blanco: yo me lavé; y el perro de pelo negro decía: yo me he manchado de color prieto, y por eso no puedo pasar rios. Solamente el perro de pelo bermejo, podía bien pasar a cuestas a los difuntos, y así en este lugar del infierno que se llama Chiconaumictlan, se acababan y fenecían los difuntos.

24. Y más dicen que después de haber amortajado al difunto con los dichos aparejos de papeles y otras cosas, luego mataban al perro del difunto, y entre ambos los llevaban a un lugar donde había de ser quemado con el perro juntamente.

25. Y dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de quemar al difunto, y otros viejos cantaban; y estándose quemando el difunto los dichos dos viejos, con palos estaban alanceando al difunto; y después de haber quemado al difunto cogían la ceniza y carbón y huesos del difunto y tomaban agua diciendo: Lávese el difunto; y derramaban el agua encima del carbón y huesos del

difunto, y hacían un hoyo redondo y lo enterraban.

26. Y esto hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente baja; y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama chalchihuitl, y lo enterraban en una cámara de su casa, y cada día daban y ponían ofrendas en el lugar donde estaban enterrados los huesos del difunto.

27. Y más dicen que al tiempo que se morían los señores y nobles les metían en la boca una piedra verde que se dice chalchihuitl; y en la boca de la gente baja, metían una piedra que no era tan preciosa, y de poco valor, que se dice texoxoctli o piedra de navaja, porque dicen que la ponían por corazón del difunto.

28. Y para los señores que se morían hacían muchas y diversas cosas de aparejos de papeles, que eran un pendón de cuatro brazas de largura, hecho de papeles y compuesto con diversos plumajes;

29. Y así también mataban veinte esclavos y otras veinte esclavas, porque decían que como en este mundo habían servido a su amo asimismo han de servir en el infierno; y el día que quemaban al señor luego mataban a los esclavos y esclavas con saetas, metiéndoselas por la olla de la garganta, y no los quemaban juntamente con el señor sino en otra parte los enterraban.

Capítulo II. De los que iban al Paraíso terrenal

1. La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el Paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y remitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores;

2. Y allí viven unos dioses que se llaman Tlaloque, los cuales se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos.

3. Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua; y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos;

4. Y el día que se morían de las enfermedades contagiosas e

incurables, no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; y más, poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y más, en el colodrilo poníanlos otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara.

5.Y así decían que en el Paraíso terrenal que se llamaba Tlalocan había siempre jamás verdura y verano.

Capítulo III. De los que iban al Cielo

1. La otra parte a donde se iban las ánimas de los difuntos es el Cielo, donde vive el Sol.

2.Los que se van al Cielo son los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos: unos morían acuchillados, otros quemados vivos, otros acañavereados, otros aporreados con palos de pino, otros peleando con ellos, otros atábanles teas por todo el cuerpo y poníanles fuego, y así se quemaban.

3. Todos estos dizque están en un llano y que a la hora que sale el sol, alzaban voces y daban gritos golpeando las rodelas, y el que tiene rodela horadada de saetas por los agujeros de la rodela mira al Sol, y el que no tiene rodela horadada de saetas no puede mirar al Sol.

4.Y en el cielo hay arboleda y bosque de diversos árboles; *y* las ofrendas que les daban en este mundo los vivos, iban a su presencia y allí las recibían;

5.Y después de cuatro años pasados las animas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen.

Bibliografía

Barba Piña Chan, Beatriz, *Tlapacoya: Un sitio preclásico de transición*, México (Acta Antropológica. vol. I, Epoca *2*, No. 1), INAH, 1956.

_______, *Ambiente social y mentalidad mágica; las bases del pensamiento mágico en el México Precortesiano*, México, Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. 1984, pp. 476.

_______, ¿Coatlicue o Teoyaomiquiu?, en *Historia de la Religión ,en Mesoamérica y áreas afines*, I Coloquio, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas,1987, pp. 95 - 121.

Códice Magliabecchiano. *El libro de la vida de los mexicanos antiguos*, Florencia, Italia, Biblioteca Nacional Central, Introducción, traducción y comentarios de Zelia Nuttall, 1903.

León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronólogica de las dos piedras,* México, Reproducción facsimilar de las primeras ediciones mexicanas, Primera parte 1792, Segunda parte 1832, Miguel Angel Porrúa, S.A.,1978.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina nahuátl*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Histórica, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: ed.1975.

Mac Neish, Richard, *El origen de la civilación meoamericana visto desde Teotihuacan,* México, Departamento de Prehistoria, INAH-SEP, 1964.

Norman, V. Gareth, *Izapa sculture. Part 2: Text*, Provo, Utah, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation, Number Thirty, 1976.

Piña Chan, Román, *Las culturas Preclásicas de la cuenca de México*, México, Fondo de Cultura Económica,1955.

______, *Tlatilco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Investigaciones I, 1958.

Robelo, Cecilio A., *Diccionario de mitología nahuátl*, México, Editorial Innovación, S.A. vol. II, 1980.

Sahagun, Bernardino de, *Relación de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, S.A., vol. 4, 1969.

La teogonía zapoteca y el panteón de Monte Albán: el nivel terrenal

Bernd Fahmel Beyer*

Los pescadores zapotecos trabajaban individualmente, cada quien para su familia. En una ocasión, uno de ellos vio un pez muy grande, lo quiso atrapar pero fracasó. Varias veces no pudo agarrarlo porque el pez era muy astuto, rompía las redes con la sierra, brincaba sobre la lancha y amenazaba con matar al pescador Muchos pescadores ya habían tenido esta experiencia de manera particular, empezaron a platicar y decidieron unirse. En sus juntas preliminares decían que era un pez águila de mar, volaba sobre el agua como un gavilán. Algunos pensaban que era un demonio, otros que era un dios y que jamás lo pescarían. Finalmente, se pusieron de acuerdo, se fueron a capturar todos juntos al Benda Bisia, lo rodearon en un círculo, de tal manera que no pudiera escapar, el grupo unido le echó las redes y quedó atrapado

Munch, 1984:125

Este relato sirve como trasfondo a una danza ritual originaria del barrio tehuano de San Blas, en la que un danzante, que se cubre

*Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

la cabeza con un pescado, se moviliza con movimientos ágiles por todo el atrio de la iglesia huyendo de las redes de los pescadores, que taimadamente tratan de capturarlo (Vichido Rito, 1991:168). Como nos indica el padre Vichido Rito, este baile es propio de las Fiestas Titulares que se celebran el domingo anterior al inicio de la Cuaresma, en que la disciplina religiosa impone comer pescado. "Con ello", dice, "los misioneros quisieron enseñar que debía pescarse, porque ello debía ser el alimento de los cristianos en ese tiempo"(*Idem.)*. Sin embargo, cabe recordar que según Burgoa el año solar tehuano principiaba el 12 de marzo (Burgoa citado por Munch, 1984:105) y que la Iglesia Católica efectuó múltiples cambios en el ceremonial indígena para adecuarlo al calendario de celebraciones traído del Viejo Mundo. Como además las Fiestas Titulares no están dedicadas a un Santo Patrono en especial, sino que el pueblo mismo se une para celebrar su tradición cultural y la preparación del ciclo agrícola anual (*Op.cit,* 1991b:69), Munch sugiere que el Son Benda Bisia o Danza "del Pescado águila o Aguero" es de una mayor antigüedad y que simboliza el origen de la sociedad zapoteca. Desde el punto de vista práctico el mito recrearía la identidad del pueblo, reforzando los lazos dentro de la comunidad (*Ibid.,* 1884:124–125).

Tal proposición va de acuerdo con los enunciados de la Teoría Cognitiva de la Religión expuesta por R. Horton y sus allegados, quienes subrayan que la religión permite explicar y controlar el mundo de la experiencia. La religión, indica Horton (1960: 211), "es una extensión del campo de las relaciones humanas más allá de los confines de la mera sociedad", efectuada "mediante modelos humanos aplicados al mundo no humano". Una de sus características esenciales es la antropomorfización de "entidades no humanas" que, sin embargo, tienen un parecido con lo humano y permiten la interacción con la sociedad. En el mito de los pescadores el pez águila, demonio o dios, se somete a tal antropomorfización, pues "muestre tal astucia y destreza que brinca sobre la lancha y amenaza con matar a quien lo desea capturar". Sólo ia unión de los Pescadores, que ya habían tenido esta experiencia de manera particular, permitió dominar al Benda Bisia.

Ahora bien, remontándonos a las épocas en que pudo surgir dicho mito encontramos otras representaciones antropozoomorfas que también han sido calificadas –esta vez por los arqueólogos– como dioses. Respecto a las urnas oaxaqueñas Caso y Bernal (1952:10) señalan: "Indudablemente son representaciones de dioses o bien de sacerdotes ataviados con los vestidos de los dioses [...] hay un tipo de urnas que hemos llamado acompañante, que no parece representar a un dios, sino a un hombre a una mujer, acompañantes de los dioses". En fecha más reciente Winter (1990:88-90) se ha cuestionado si las urnas representan dioses. "No hay bases para asumir que las urnas fueron adoradas como dioses", dice, y continua.

> "Es importante distinguir entre un poder mayor o dios y la representación simbólica del mismo [...] Son representaciones de poderes, fuerzas, o de un dios. Estos poderes pueden ser representados por imágenes de seres humanos o por símbolos abstractos. Las urnas zapotecas bien pudieron haber funcionado como símbolos y no como objetos de adoración en sí. Algunas urnas pueden representar a líderes o sacerdotes que hayan adquirido poderes especiales".

Habría que aclarar, empero, que dichos poderes o fuerzas solamente pueden formar parte de una teogonía y de un modelo plausible del mundo si son experimentados en forma particular por todos los individuos de una sociedad. Si tenemos representaciones de jerarcas con una indumentaria especial no es porque hubieran adquirido poderes especiales, sino porque destacaban en su distinción y manejo.

Con esto llegamos a una constante que, por el momento nos permite distinguir a un grupo de dioses vinculados a la tierra: trátase del símbolo conocido como Glifo C, sinónimo del "cipactli" o cocodrilo que encabeza la lista de los días del tonalpohualli mesoamericano (Caso,1928: 29-30; Leigh,1966). Según Caso dicho glifo representa las narices y boca de un tigre, Leigh, por

su parte, indica que en su forma "clásica" equivale a la abstracción de un lagarto o monstruo terrestre/celestial. Ambos coinciden, empero, en que la forma temprana del glifo representa una vasija vista en corte frontal (véase también Caso y Bernal 1952:18). Debido a la reducida muestra de objetos arqueológicos de épocas tempranas no es fácil seguir la "transformación" del recipiente en la abstracción de un animal; no obstante, la presencia de la vasija dentro de algunas representaciones clásicas, y el elemento que ocasionalmente se encuentra sobre ella nos permiten sugerir que la "transformación" del motivo solamente fue una cosa formal, y que el glifo simbolizó una vasija ligada a un reptil desde la época I de Monte Albán (Fahmel,1991a).

Según los antiguos códices indígenas, el lagarto era el iniciador del tiempo (Munch, 1984:125-126). Este lugar lo conservó hasta fechas recientes, como atestigua la etnografía de la costa oaxaqueña meridional. En este sentido Munch (*Idem.*) señala que:

> Anteriormente, en el "Convite de Flores" de los barrios de Tehuantepec, se ponía un cocodrilo vivo en la carreta del frente. En 1941, Covarrubias lo señala para el barrio de Laborio; para la década de los cincuenta, el padre Vichido Rito lo registra en el barrio de Xalisco. En 1964, el etnólogo Weitianer filmó la danza del cocodrilo vivo entre los chontales de Huamelula.

A esto habría que añadir nuestra propuesta sobre el conocimiento que los antiguos habitantes de Monte Albán tuvieron del magnetismo terrestre, y el uso que hicieron de éste en la orientación de sus edificios (Fahmel 1989, 1990, 1991b). Aunque no se ha encontrado la aguja magnética desde finales del segundo milenio a.C. (Flannery y Marcus eds.198: 49, 55) , y que en San Lorenzo Tenochtitlan se encontró una barrita del mismo mineral que se orienta según la declinación del campo magnético terrestre (Carlson,1975). De la época olmeca tenemos, también, una representación antropomorfa de la época Monte Albán I porta el mismo glifo y sobre el pecho un elemento que reproduce la barra magnética hallada en la zona olmeca (Caso y Bernal, 1952: fig.30).

Una urna de la época Monte Albán II lleva nuevamente el motivo de la vasija cortada en la frente y debajo de ella un rectángulo cruzado por dos aspas que simbolizan al glifo Ollin o Movimiento (*Ibid.*, 1952: fig.34). Como último Caso, Bernal y Acosta (1967: figs. 162, 16, 261) reportan un objeto de las excavaciones en Monte Albán que no cambió mucho a lo largo de los siglos, y que consiste en una pequeña vasija con mango en forma lagartiforme. ¿Acaso es en este objeto que se flotaba la pieza magnética que determinaba la dirección de la declinación magnética del momento, (Fahmel, 1991a), ¿Acaso con este procedimiento de orientación se emuló la captura del Benda Bisia o pez Águila de nuestro relato inicial?

Entre las múltiples representaciones sobre las urnas oaxaqueñas solamente cuatro "seres" se distinguieron mediante el tocado en forma del glifo C. Con base en sus características formales y los nombres de dioses apuntado en el Vocabulario de Córdova, Caso y Bernal (1952) designaron a estos "seres" con los nombres Cocijo, Quetzalcóatl, Dios L y Dios Tlacuache. Así como estas deidades habrían simbolizado al movimiento del cosmos en cuanto a su aspecto terrenal, algunas piezas aisladas con el glifo C en el tocado pudieron haber representado a los individuos que destacaron en la distinción y el control del tiempo dentro de su sociedad.

La organización del Panteón en Monte Albán

Si partimos de la premisa que los dioses vinculados al cipactli fueron cuatro, y que a estos se añadieron los dioses atribuidos a otros niveles cosmológicos, el orden terrenal habría comprendido:

a. una entidad asociada a las nubes, el viento, el rayo y el trueno;
b. una entidad ligada a la tierra, y
c. una entidad más ubicua, enfocada hacia el centro y los puntos solsticiales.

De acuerdo con los mitos analizados por Austin López (1990:79-106, 309-20) el cuarto dios habría sido el más dinámico, pues en forma de tlacuache habría comunicado la esfera terrenal con la celestial.

Cocijo

Caso y Bernal (1952:17) y también Munch (1983:46) coinciden en que Cocijo y Huichana (o Nohuichana) fueron los dioses de la lluvia, del paraíso, de los campesinos y de la fertilidad, y con ello los dioses más importantes del panteón zapoteca. Según Cordova, cada uno de los cuatro periodos de 65 días del "pije" o calendario ritual se decía, Cocijo. Las trecenas que forman a estos periodos también recibían el nombre de Cocijo (Caso, 1965: 943), mismo que significa "Rayo" (Munch,1983:46). También se conoce al dios como Xoo Cocijo o Movimiento del Rayo (Flannery y Marcus eds. 1983:38).

Las representaciones en las urnas, identificadas con Cocijo por su similitud con el dios Tlaloc (Caso,1927), se encuentran en Monte Albán desde la época I hasta el abandono de la ciudad. Llevan máscara bucal con dos colmillos y dos incisivos, cejas en forma almenada en la parte superior, y en la inferior terminadas en volutas que se curvean sobre las mejillas (Caso y Bernal,1952:17).

Quetzalcóatl

El dios con máscara bucal en forma de serpiente fue identificado por Caso y Bernal (Ibid., 1952:145) con Quetzalcóatl sobre la base de su parecido con éste y por las características de las deidades zapotecas ligadas a la naturaleza. Entre éstas se encuentran Cosana Guela y Xonaxi, señores de la noche y del infierno (Caso,1928: 21; Munch, 1983:46), creadores del Sol, la tierra, los demos dioses y los hombres y en forma más general dioses de los antepasados (Munch: *Idem.*).

Se conoce al dios con máscara bucal de serpiente desde la época I hasta la IV de Monte Albán, pero es al principio cuando la representación es más clara. Para el Clásico es común encontrar representadas las dos mandíbulas, de cuyo centro cuelga la lengua bífida. Como no se indicaron las cejas quedan visibles los demás rasgos de la cara (Caso y Bernal, 1952:145-146).

El Dios L

La tercera deidad, ligada al centro por características que comparte con el Señor del Moño en el Tocado y con Xipe, se conoce desde la época III y ha sido nombrada Dios L por Caso y Bernal *(Ibid.*,p. 94-100). Lleva una máscara que cubre parte de la nariz, y en forma de dos vírgulas enmarca la comisura de los labios. Lo que caracteriza a este dios, sin embargo, son las aspas o glifos Ollin que cruzan sus ojos, mismos que lo vinculan con el concepto de Movimiento.

De acuerdo con Munch (1983:45-46) el dios supremo de los zapotecas, principio creador y movimiento universal, fue Coqui Xee, Pije Xoo (o Pije Tao, según Seler, citado en Caso, 1928:22), también nombrado Trece Movimiento. Seler da Pitao Xoo, "Dios de los temblores de la tierra" *(Ibid.*,p.23). Su relación con las trece apariciones de la Luna durante los 65 días del ciclo anual lo vinculan con el dios Sol, de quien Munch (*Idem.*) asevera que "tiene cuatro personificaciones [...] de manera semejante a la Luna [...] tuvo cuatro representaciones diferentes para patrocinar las estaciones, los puntos cardinales y los cuatro colores sagrados".

El Dios Tlacuache

El Tlacuache es el menos común de los cuatro dioses, y se le conoce desde la época I de Monte Albán (Caso y Bernal *Ibid.*, p. 266-273).

La organización ceremonial en Tehuantepec

En la organización ceremonial de las Fiestas Titulares de Tehuantepec encontramos una serie de cargos que podrían ser, en lo terrenal, reflejo de la organización del antiguo panteón zapoteca:

El Xooana

En el sistema de cargos actual se encuentra en la cima de la jerarquía el Xuuana o Xooana (de xuu, temblor, poder, naa, mano), "el que tiene el poder en las manos" o bien, "la mano del poder" (Munch, 1983:50). En palabras del padre Vichido Rito (1991b:74) el término xuuana quiere decir jefe, primero de los principales o destacado de un pueblo, concepto muy próximo al de Coquitao o Gran Señor, empleado en las fuentes españolas tempranas (Lind y Urcid,1983:79). Los Xuuanas son la autoridad máxima de cada barrio; en ellos se centralizaron numerosas funciones de los cargos desaparecidos a consecuencia de la desintegración de la República de Indios (Munch,1991:48). Su oficio es mantener las relaciones entre la divinidad representada por los sacerdotes, y el pueblo. Es juez de paz entre las familias, y preside las reuniones de los ciudadanos (Rito, *Idem.*). Por las semejanzas entre este cargo y lo dicho sobre el Dios L y el Dios Supremo de las fuentes documentales se antoja establecer un vínculo entre los tres, y derivar el cargo de xuuana de uno equivalente del periodo Clásico.

El Chagola

El Chagola, o "el que abunda, el que engrandece", es el orador oficial, el predicador, representante del Xuuana para conciliar problemas (Munch, *Idem.*). Según Vichido Rito (*Ibid.*,p.75) "es la persona que enseña las cosas de la raza, sus tradiciones, historia, leyendas". En ocasiones también pide la mano de las novias

(Munch, *Idem.*), aunque los Xuuanas "por su respetable autoridad, son los más indicados para pedir la mano de las novias y celebrar las bodas al estilo zapoteco" (Munch, 1991: 50). Por su proximidad al Xuuana este cargo podría vincularse con el aspecto solar del Dios L, ligado a la cuenta del año y el paso de las estaciones.

El Gusanagola

La relación más estrecha del presente con el pasado se observa en los nombre del dios Cosana Guela, señor de la noche y creador de los dioses y hombres, y el cargo de Gusanagola. Representa éste "al que pasa, al que sirve, al que reparte los dones" (*op. cit.*, 1983:51). Según Munch (1991:51) hay una relación entre los gusanagolas y los festejos a los antepasados, en donde sirven como maestros de ceremonias, bendiciendo las fiestas y sirviendo a los principales. Su vínculo con Quetzalcóatl o la deidad con máscara bucal serpentina no queda muy clara excepto por el hecho de que, si bien los dos no son "creadores", si reparten dones y mantienen las cosas según la costumbre.

El Dxaana

El cargo de Dxaana, que quiere decir "comienzo de un tiempo, principio de toda cosa", de inmediato nos trae a la mente a Cocijo como dios de diversas unidades temporales, y por su nombre a la esposa de éste, Huichana. Como señala el padre Vichido Rito (1991b:73) "se trata de alguien que hace cabeza, que inicia un orden de cosas, y que según nuestra terminología sería el sumo sacerdote de esta jerarquía. La jerarquía del sacerdocio zapoteca", agrega, "tenía vigencia en Oaxaca cuando llegaron los españoles, y sus vestigios todavía permanecen entre nosotros, como algo que no es fácil de destruir". En sus orígenes la palabra Dxaana proviene de los términos xaana o yaana (Rito, *idem.)*, mismo que nos remontan al concepto de vijana o bigaña empleado en las

fuentes españolas tempranas (Lind y Urcid, 1983:79). De acá no estamos lejos de Cocijo, de quien vimos previamente que fue el dios principal de los zapotecas.

El Guédxe

Por último vale la pena mencionar la existencia de otro cargo ceremonial, el Guédxe o Sacerdote sacrificial. Aunque se desconoce la etimología precisa del término, se ha tratado de relacionarlo con una ave de rapiña semejante al buitre (*op.cit.*, 1991b:73-74). De ser otro el origen del vocablo quizá se relacione con el tlacuache, cuyo carácter de comunicador en algo se parece al del sacrificador.

Comentarios finales

Es común escuchar que los pueblos mesoamericanos del periodo Clásico conformaron sociedades teocráticas con panteones que incluían una amplia gama de deidades. En este sentido, los trabajos realizados en Oaxaca llevaron a una exageración al describir la mayoría de las representaciones en las urnas como dioses, e identificarlos con los protagonistas de la mitología posclásica. Sin embargo, la realidad parece haber sido diferente: sólo con el tiempo se le fue agregando al núcleo de "fuerzas antropomorfizadas"el sinnúmero de figuras con evidente trasfondo histórico. Este proceso parece haberse iniciado desde la época de Transición II-IIIA, dando como resultado la combinación de atributos divinos con nombres calendáricos.

Un elemento que rara vez se incluyó en las urnas "históricas", y que es característico de un grupo particular de dioses vinculados al nivel terrenal y de algunos acompañantes, es el glifo C.

Como indicamos antes, este signo simboliza el cipactli o monstruo terrestre y las fuerzas asociadas a él. Entre éstas destaca el movimiento del tiempo –tan importante en la ordenación de

la vida ceremonial grupal como en los ritos de maduración individual–. Es posible que Cocijo y Pitao Xoo encabezaran dichos rituales, mientras que el dios con máscara bucal serpentina y el dios tlacuache los secundaran.

Partiendo de estas conclusiones quedaría por detallar, en un futuro, el papel de los cuatro dioses dentro del contexto en que fueron mencionados, y en particular su relación con las urnas que representan a otros dioses y sus dignatarios. Con ello quizá logremos entender los procesos que dieron origen a la mitología posclásica y la situación que observaron los españoles durante el siglo XVI. Más aún, quizá lleguemos a comprender las transformaciones en el orden terrenal que desembocaron, por ejemplo, en la organización ceremonial de las Fiestas Titulares de Tehuantepec.



Variantes del "glifo C", sinónimo de *cipactli* o cocodrilo, monstruo terrestre.

Bibliografía

Carlson, J.B., "Lodestone Compass: Chinese or Olmec Primacy", en *Sciencie,* v.189, 1975, n.4205: pp. 753-760.

Caso, A., "El vaso de jade de la Colección Plancarte", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos,* t. 1, 1927, 7-16.

______,*Las Estelas Zapotecas,* Secretaría de Educación Pública, México, 1928.

______,"Zapotec Writing and Calendar", en *Handbook of Middle American Indians,* vol.3, R. Wauchope (ed.), University of Texas Press, Austin, 1965, pp.91-947.

Caso, A. e I. Bernal, *Urnas de Oaxaca* (Memorias del INAH II), Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1952.

Caso, A.,I. Bernal y J. Acosta, *La Cerámica de Monte Albán* (Memorias del INAH XIII), Secretaria de Educación Pública - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1967.

Fahmel, B., *La determinación de la declinación magnética y su papel en la actividad constructiva en Monte Albán,* en XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Mérida, México, 1989.

______, *Monte Albán: Integración en un ciudad plural,* Tesis doctoral en Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

______,"El Ojo que Distingue: ¿un instrumento para determinar la orientación magnética en Monte Albán?", en *Antropología y Técnica,* n.4, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1991a.

______, *Paleomagnetism at Monte Alban, Oaxaca: the Orientation of Architecture as an alternative Dating Method,* trabajo presentado en la Reunión Anual de la Society for American Archaelogy, New Orleans, 1991b.

Flannery, K. & J. Marcus (eds.), *The Cloud People,* Academic Press, New York, 1983.

Horton, R., "A definition of religion, and its uses", en *Journal of the Royal Anthropological Institute,* v.90, 1960, pp.201-225.

Leigh, H., "The Evolution of the Zapotec Glyph c", en *Ancient Oaxaca*, J. Paddock (ed.), Stanford University Press, Stanford, 1966, pp. 256-269.

Lind, M. & J. Urcid, "The lords of Lambityeco and their nearest neighbors", en *Notas Mesoamericanas*, n.9, 1983, pp. 78-111.

López Austin, *A., Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

Munch, G., "La teogonía zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec", en *Anales de Antropología*, vol. XX, 1983, pp. 39-63.

______, *"Zaa Guidxi,* las fiestas del pueblo zapoteco en Gui Si o Tehuantepec", en *Anales de Antropología,* vol. XXI, 1984, pp.103-136.

______,"Fiestas y Mayordomías en la República Zapoteca de Tehuantepec", en *Tehuantepec 1891-1991: Un siglo de Fe*, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, Tehuantepec, 1991, pp. 11-68.

Piña Chan, R., "Algunos sitios arqueológicos de Oaxaca y Guerrero", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* vol.16, 1960, pp. 65-76.

Vichido Rito, N., "Diversos Aspectos de una Mayordomía y una Vela Tradicional", en *Tehuantepec 189 1991: Un Siglo de fe*, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, Tehuantepec, 1991a, pp.157-196.

______, *"Saa Guidxi:* Fiestas Titulares", en *Tehuantepec 1891-1991: Un siglo de Fe*, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, Tehuantepec, 1991b, pp. 69-85.

Winter, M., "Oaxaca Prehispánico: Una Introducción", en *Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca,* vol. 1, M. Winter (comp.), Instituto Nacional de Antropología e Historia Gobierno del Estado de Oaxaca, México, 1990, pp. 31-219.

El lenguaje visual y la religión en Teotihuacan*

María Elena Ruiz Gallut**

Antes de comenzar esta exposición, quisiera aclarar que estos son los primeros apuntes de un trabajo de largo alcance.

Una de las sociedades urbanas más importantes del México prehispánico es sin duda la que floreció en lo que hoy llamamos Teotihuacan. Los estudios realizados desde la pasada década nos hablan de un interés permanente de arqueólogos e historiadores por este sitio. Las fuentes del siglo XVI nos permiten saber que los mexicas consideraron a Teotihuacan un lugar sagrado y lo impusieron como el lugar de la creación del quinto Sol, es decir, de una nueva era.

Lugar de asentamiento de épocas tempranas, en su fase de esplendor está considerada como la ciudad más grande de su época. Lo que es un hecho es que Teotihuacan fue una metrópoli; Y una ciudad que estuvo completamente pintada.

La urbe se desarrolló conforme a dos ejes perfectamente definidos: la calzada de los Muertos, eje norte-sur de la ciudad, con una desviación de quince grados y medio al este del norte, y la calzada este-oeste. Estos dos ejes que determinan la cuadrícula urbana se multiplican desde el centro hasta los barrios aledaños.

* Una versión modificada del presente texto será publicada por el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Así pues, una de las características más importantes de la ciudad en lo que respecta a su urbanización es la presencia de estas dos avenidas que la cruzan de norte a sur y de este a oeste y que la dividen en cuatro partes. Esta traza provoca un punto central en la intersección de las dos calzadas, en donde se ubica la Pirámide del Sol.

La Pirámide del Sol se ancla así como pivote central de la ciudad y de la vida ceremonial teotihuacana. Su silueta se aprecia desde cualquier punto, es por tanto presencia permanente en la vida de Teotihuacan. Dentro de este concepto urbanístico la religión marcó las normas de la arquitectura y el arte, así como también la vida de la sociedad teotihuacana.

La monumentalidad de los edificios públicos indican que fue seguramente el centro más importante de ritual y de gobierno de la región.

El hecho de que Teotihuacan fuera simultáneamente el centro político, ritual y comercial explica su gran población: probablemente arriba de 125 mil habitantes hacia el 600 d. C. (Millon: 1976).

Los restos arqueológicos que aún conservan pintura mural nos permiten reconocer en esta manifestación cultural un abanico de expresiones artísticas que reflejan un pensamiento mítico común.

A primera vista parecería que estamos ante un gran desplegado de formas y significados. Sin embargo, el arte teotihuacano es un arte con reglas definidas. La primera de ellas es la subordinación de la pintura mural a las formas arquitectónicas típicas de Teotihuacan: la división talud-tablero. El tablero es la parte superior del muro, en tanto que el talud es el tercio inferior del mismo que sobresale de él con una leve inclinación. Esta característica está plasmada en todas las construcciones exteriores y se respeta aún en los espacios interiores, y en algunos casos, como en Atetelco, llega inclusive a sugerirse al espectador por medio de una ilusión óptica (trompe-l'). Y seguramente debido a su importancia, la representación de estas formas de la arquitectura típicas de Teotihuacan se localiza también en algunas pinturas murales.
Desafortunadamente en Teotihuacan, como en casi toda

Mesoamérica, los tableros fueron destruidos en su mayoría por los mismos pobladores de la urbe, al construir nuevos edificios sobre los antiguos. Sus partes altas se demolieron y quedaron sólo los espacios que sirvieron de asiento a las nuevas construcciones. Así, la pintura mural que aguardó más de quince siglos para aparecer ante nuestros ojos, es aquella que se pintó en los taludes.

Podemos reconocer la importancia de los espacios arquitectónicos para la sociedad teotihuacana. Y esta aseveración está basada en la primaria identificación de uno de los temas centrales pintados por los artistas teotihuacanos en los muros: las escenas de procesiones. El acto ritual de dirigirse hacia un punto determinado, hacia una meta, hacia un lugar que pierde sus orígenes en el tiempo de los hombres y se proyecta en un tiempo mítico. En Teotihuacán, las procesiones aparecen por todos los puntos cardinales de la ciudad. Las encontramos en Zacuala y Yayahuala, en Tetitla y Atetelco, en la zona once y en el Palacio de los Jaguares.

Las encontramos en representaciones zoomorfas, así como en escenas de figuras antropomorfas ataviadas ricamente. Y todas ellas nos muestran la vírgula de la palabra, expresión pictórica que utilizó el artista teotihuacano para representar el sonido: ¿cantos, plegarias, discursos?

¿Por qué la insistencia de plasmar este momento de un acto ritual? Para entender un poco hemos de recurrir al lenguaje visual teotihuacano; esté no representa directa y llanamente la experiencia visual, sino que expresa ante todo ideas. No es un arte realista, sino un arte con una función ideográfica. Un ejemplo de esto es el uso de la red que cubre el cuerpo de felinos en procesión. Este atributo está otorgado solamente a estos animales.

El lenguaje visual teotihuacano está así estrechamente relacionado con un sistema de registro escritural. El desconocimiento de la lengua que se habló en Teotihuacan dificulta aún más la lectura de sus mensajes. En Teotihuacan no hay una alineación glífica que podamos reconocer con claridad. Podemos distinguir una serie de signos o glifos básicos que se repiten

en diferentes contextos. Sin embargo, no sabemos si la lectura se hacía ante o sobreponiendo estos elementos, si debía realizarse a partir de un centro o si existía algún otro método distinto.

Lo que es claro es que el pintor teotihuacano, formado en una tradición artística y religiosa, escoge elementos aislados de la naturaleza por ser precisamente convenciones que tienen un significado preciso y los articula para construir una imagen que forma el discurso.

En Teotihuacan no conocemos hasta hoy expresión del tiempo, de signos que lo refieran (salvo la propuesta de A. López Austin sobre el Templo de Quetzalcoatl). Sin embargo, no podemos pensar que en una ciudad de tal importancia no hubiese habido un calendario (orientación calendárica de la Pirámide del Sol).

Nuestra ignorancia se debe a que seguramente no sabemos identificar otros vehículos de comunicación, como aconteció con la tradición oral que permitía la lectura de lo pintado en las paredes; a pesar de ello podemos reconocer que existió un código para los signos en Teotihuacan. Éste debió servir para que los signos se relacionaran y las escenas pictóricas se reconocieran como un mensaje determinado. Veremos cómo ciertas características se repiten a lo largo de representaciones procesionales tanto antropomorfas como zoomorfas y se convierten así en un código visual. Analizaremos a manera de ejemplo tres escenas en procesión; éstas están ubicadas en el Patio Blanco de Atetelco, en Tepantitla y en Tetitla.

Todas ellas se ubican dentro del Horizonte Clásico mesoamericano, entre el año 400 al 600 d.C. Dentro de la cronología teotihuacana estarían entre Tlalmimilolpan tadío y Xolalpan; es decir, en las fases de mayor desarrollo de la ciudad.

Atetelco

El templo oriente del llamado Patio Blanco de Atetelco cuya escalinata mira al poniente fue reconstruido por Agustín Villagra. Es uno de los pocos ejemplos que tenemos en Teotihuacan con la

reconstrucción de un tablero. Este templo es el de mayor importancia del conjunto de tres templos que se agrupan en torno a un patio central, organización espacial arquitectónica típica así mismo de Teotihuacan. Su altura es mayor que la de los templos norte y sur del mismo conjunto. Tiene además en su parte baja un talud, en tanto los otros dos sólo lo tienen señalado por medio de la ilusión óptica de la que hemos hablado.

Aquí, es decir en el talud, se conserva aún la pintura mural original en buen estado de una procesión de animales, en este caso los que se han identificado como coyotes y jaguares, en pareja.

En los muros frontales del pórtico, es decir, los que dan acceso al recinto interior, estos dos animales se dirigen a la entrada. La escena se repite en los muros laterales del pórtico, en donde las figuras caminan en el sentido de la escalinata, es decir, salen del recinto. Resulta interesante señalar aquí que la cenefa que rodea las escenas de estos taludes, son piernas desmembradas de jaguares reticulados y de coyotes. La cenefa es la banda que rodea a la escena central con elementos sacados de ella para reforzar su mensaje. Esto ocurre en la pintura mural teotihuacana tanto en taludes como en tableros.

El tablero en este caso nos presenta asimismo la repetición de personajes que se encuentran dirigidos en la misma orientación que sus respectivos taludes: unos miran hacia el centro de la pared, hacia la entrada y los otros miran hacia el poniente, en la dirección de los taludes de los muros laterales.

Estos personajes están ricamente ataviados con un penacho de largas plumas que remata al frente con una cabeza de ave, portan sandalias y un báculo en una de sus manos. Porta además una especie de pectoral en forma de caracol de que sale una vírgula que escurre gotas. Otras dos vírgulas con gotas lo acompañan: una a la altura de su boca y otra más que sale de la parte trasera del personaje. Esta figura se repite por lo largo y ancho del tablero dentro de un espacio romboidal que forman los entrelaces en todo el muro.

Señalemos las características que nos llaman la atención en estos murales:

1. el punto importante para la procesión es el centro del pórtico, es decir, la puerta que da acceso a un recinto,
2. a pesar de que los reconocemos como dos animales distintos, los dos tienen la misma importancia: son del mismo tamaño, ambos tienen vírgula y ambos también están calificados por un penacho y por el elemento trilobulado con gotas que está frente a sus fauces,
3. la acción de caminar en que están representados se refuerza en el discurso visual con la cenefa, que presenta las patas de ambos animales entrelazadas.

Tepantitla

Los llamados sacerdotes sembradores de Tepantitla son una serie de figuras humanas que integran una procesión. Se ubican en la parte baja del muro sin talud del recinto al que da acceso el *Tlalocan,* llamado así por A. Caso, quien realizó la excavación del sitio en 1942.

En ésta escena encontramos bien conservados una serie de personajes que se dirigen hacia el mismo lugar. La procesión parte, en actitud de caminar, de la entrada hacia el sur, da la vuelta al cuarto, regresa por el norte y sale de él por la misma entrada, como lo constata el resto de un par de sandalias localizadas en el muro poniente del cuarto.

Aquí nos llaman la atención los siguientes aspectos:

1. Reconocemos una diferenciación de los personajes por sus atavíos y distintivos;
2. a pesar de ello, ninguno tiene mayor importancia ya que los atributos que los califican son los mismos: vírgula de la palabra, yelmo en forma de caimán, penacho, manos que ofrecen dádivas;
3. sin embargo, no es la repetición de un mismo personaje porque de la bolsa de copal que cargan en una de sus manos asoma un animal que es diferente en cada uno.

4. El punto central es el determinante en la escena, ya que de él parte y a él regresa la procesión.
5. La factura de las figuras no fue realizada por una sola mano.
6. Los personajes son del sexo masculino.

Tetitla

La escena del hombre-jaguar de Tetitla es una obra maestra dentro de la pintura mural teotihuacana. Es además un caso excepcional ya que podemos leer un momento en el ritual: el instante en que el hombre-jaguar se dirige al templo, se arrodilla ante él y agita su sonaja.

Podemos reconocer su carácter narrativo gracias a ciertos elementos que son más cercanos a nuestra propia experiencia: la actitud del personaje, el camino con huellas y el templo al cual se dirige, todo ello dentro de un momento del rito. En efecto, la acción de postrarse ante un templo la reconocemos como una actitud humana, a pesar de que la imagen que se muestra es la de un felino cuyo cuerpo está cubierto por una red. Analicemos la escena completa, puesto que se va a repetir en todo el recinto.

1. Un personaje ricamente ataviado, con gran penacho, rodelas y escudo dorsal, se postra en su caminar ante un templo. En una de sus manos porta un escudo, en tanto que en la otra agita una sonaja, de donde además brota una corriente de dádivas. Frente al hocico de su máscara sale una gran vírgula que lleva en su interior conchas y chalchihuites;
2. el camino por el cual transita está formado por agua y tierra: el glifo teotihuacano para el agua, el ojo, y el camino de tierra señalado por las huellas de los pies, también recurrentes en el arte de Teotihuacan. Identificamos así el lugar en el que ocurre el rito: las calles y las acequias teotihuacanas;
3. el templo es un templo teotihuacano, así nos lo señala su arquitectura de talud-tablero y su remate de almenas, otro

elemento arquitectónico típico de Teotihuacan
4. la cenefa que envuelve la escena nos apunta la importancia del lugar sagrado: el templo. Los elementos que aquí se repiten son los que coronan al templo: las borlas, los chalchihuites y el petatillo. Con todo lo anterior podemos reconocer claramente que la ceremonia se está realizando en Teotihuacan.

Como mencioné arriba, esta escena que se encuentra en el talud de una entrada se repite en todo el cuarto. En los muros laterales a la entrada la procesión de hombres-jaguar se dirige hacia el muro del fondo, es decir, el que se encuentra frente a la entrada. En este muro las procesiones salen de las esquinas para encontrarse en un templo central que se localiza en el centro del muro y hacia el cual miran dos de estos personajes.

Lo excepcional además de esta procesión es que continúa en el otro lado de la construcción, que tuvo remodelaciones, por los muros de un pasillo y de un cuarto posterior, a donde convergen todos las figuras en procesión en la entrada de un pórtico. La misma escena una y otra vez. Cabe señalar que ninguno de estos hombres-jaguares tiene la misma calidad pictórica que el presentado en el amplio recinto.

De esta procesión podemos apuntar lo siguiente:

1. La acción se representa en dos niveles: el caminar hacia un lugar sagrado, como lo sugieren las huellas de los pies hacia el templo, y la veneración al mismo lugar sugerida por la acción de postrarse,
2. la importancia de mostrar el espacio sagrado, que es el templo teotihuacano de manera identificable,
3. la importancia nuevamente del centro en las procesiones,
4. la representación repetitiva en un espacio arquitectónico real que invita al espectador a formar parte del ritual.

Se da en esta forma una transformación del espacio profano en espacio sagrado a través de la función de la pintura mural, la que

lo convierte así en participativo, y en ese caso el ritual obedece a un modelo que debe ser repetido e imitado por el hombre.

Para el siguiente paso del análisis quiero retomar algunos aspectos que sobre religiones ha propuesto Mircea Eliade, ya que creo que resultan interesantes para este trabajo.

Hemos hablado del lugar primordial que ocupa el espacio sagrado dentro de la cosmovisión. Este espacio se consagra a ceremonias rituales que conectan a los hombres con las divinidades, con lo que ocurre en un tiempo y un espacio que no son de los hombres. Hemos visto también de la importancia del centro y de la repetición de elementos que se da en el lenguaje visual teotihuacano de las procesiones.

Eliade nos habla de estos tres aspectos: a. Sobre el centro nos dice:

Las ciudades sagradas significan el centro del mundo y por tanto, el centro del cosmos:

> 1.Toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia: la creación del mundo, 2.en consecuencia, todo lo fundado lo es en el centro del mundo (puesto que como sabemos, la creación misma se efectuó a partir de un centro (Eliade, 1985:24).
>
> Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del principio y nos remite al momento en que se llevó a cabo por vez primera el rito, (*Ibid.*,p.26)
>
> Así, la forma de acceder al momento divino es a través de una acción que nos lleve al punto central del espacio sacralizado.
>
> Las procesiones son el acto para alcanzarlo. El camino hacia el centro pues: "es un rito del paso de lo profano a lo sagrado, de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad; de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad" (*Idem.*).

b. sobre el espacio sagrado nos dice Eliade:

> Allí, en aquella área, la hierofanía se repite. El lugar se transmuta de esta suerte en una, fuente inagotable de fuerza y de sacralidad

> que permite al hombre, con la única condición para él de penetrar allí, tomar parte en esa fuerza y comunicarse con esa sacralidad (Eliade, 1972:329).
> La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se reproducen, naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es *verdaderamente el mismo* en el momento de los rituales o de los actos importantes (*Op. cit.*,1985:39).
> Así como el espacio profano es abolido por el simbolismo del Centro que proyecta cualquier templo, palacio o edificio en el mismo punto central del espacio mítico, del mismo modo cualquier acción dotada de sentido [...] una acción real cualquiera, es decir, una repetición cualquiera de un gesto arquetípico, suspende la duración, excluye el tiempo profano y participa del tiempo mítico (*Ibid.*, pp.39-40).

El espacio y el tiempo sagrados los confiere pues la acción ritual misma, que transforma al lugar y al hombre reales y los califica de divinos. En la acción profana del rito se manifiesta lo sagrado.

c. sobre el tiempo y la repetición:

> un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así, la realidad se adquiere por la repetición o participación; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad. (*Ibid.*, p. 37), [...] a saber, la abolición del tiempo por la imitación de los arquetipos y por los gestos paradigmáticos. Un sacrificio, por ejemplo, no sólo reproduce exactamente el sacrificio inicial revelado por un dios aborigen, al principio, sino lo que *sucede* en ese mismo momento mítico primordial; en otras palabras: todo sacrificio repite el sacrificio inicial y coincide con él. Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del comienzo; por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos. Y lo mismo ocurre con todas las *repeticiones*, es decir, con todas las imitaciones de arquetipo (*Ibid.*, p.38).

Ninguno de estos conceptos es ajeno a las escenas que hemos analizado. Ninguno de ellos puede abstraerse de lo poco que nuestros ojos y nuestra visión lejana comprenden de esos mensajes, de esa forma de concebir un mundo y un espacio tan diferentes.

En Teotihuacán existe la importancia del centro. La enorme masa de la Pirámide de Sol en el punto central de toda la ciudad evoca este principio. La centralidad es pues un concepto religioso que está plasmado en el arte teotihuacano, desde su manifestación en la arquitectura de edificios y espacios exteriores, hasta su simbolismo localizado en el lenguaje visual de la expresión pictórica.

El espacio sagrado es el lugar de los ritos, el sitio donde estos toman lugar y donde llegan las procesiones. Se manifiesta dentro de las formas típicas de la arquitectura teotihuacana.

La repetición también es parte integral del discurso religioso; la reiteración de las formas y de sus significados convierte en real el espacio ceremonial y la ceremonia misma.

Las conclusiones del análisis son las siguientes:

1. Las procesiones, tanto las zoomorfas como las antropomorfas, son importantes ya que son un tema recurrente en la pintura mural de Teotihuacán;
2. en el caso de las procesiones antropomorfas, quienes están representados son sólo hombres; la imagen femenina no existe;
3. la diferencia de los personajes está señalada, no así la jerarquía; los personajes tienen la misma carga de atributos,
4. existe un hermetismo simbólico que pertenece a los conceptos fundamentales de la religión, que nos impide una clara identificación del mensaje de las escenas;
5. no hay referencias de registros históricos, como batallas o cambios de genealogías, lo que fue común en otras culturas de Mesoamérica;
6. las escenas representadas están relacionadas con momentos rituales;
7. el espacio se convierte en sagrado al vincular al hombre –por

medio del acto ritual– con las deidades. Son pues espacios de comunicación con ellas y en cierto sentido son también espacios de transformación en donde el sacerdote puede cambiar su condición meramente humana.

Las procesiones evocan los movimientos de los ritos en los espacios, son la repetición de un mismo tema con variaciones en los diferentes muros que permiten un recorrido en un espacio real.

Esta comunicación se fundamenta en la secuencia de imágenes que participan en el lenguaje visual a manera de signos y de agrupaciones de signos.

Es difícil hacer una diferencia entre esta serie de murales que se encuentran en espacios que se han considerado privados de aquellos que pudiesen haber estado en los espacios públicos.

Son parte de un lenguaje que comparten quienes los pueden leer, así, el tema más importante de las procesiones es el ritual, declarado en la representación de personajes o disfrazado en las formas animales y es el espacio arquitectónico el que guarda una estrecha relación con este ritual.

Estoy segura que hay muchas cosas que se escapan a este breve análisis, sin embargo creo que la importancia de las procesiones en la pintura mural teotihuacana debe guardar un lugar especial en los intentos por esclarecer la religión que profesaron los habitantes de una de las más maravillosas y enigmáticas culturas del México antiguo.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Trad. de Ricardo Anaya, México, Ed. Planeta, 1985 (Obras maestra del pensamiento contemporáneo, 24).

________,*Tratado de historia de las religiones*, profacio de

Georges Dumézil, trad. Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 1972.

Langley, James C., *Symbolic Notation of Teotihuaca. Elements of Writing in a Mesoamerican Culture of the Classic period*, Oxford: S.A.R. International Series 313,1986.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

Uriarte, María Teresa, *Tepantitla, una nueva lectura* , tesis doctoral, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1991.

Von Winning, Hasso, *La iconografía de Teotihuacan: Los dioses y los signos*, 2 vols., México, UNAM, 1987.

La serpiente emplumada y el jaguar como símbolo del control político en Teotihuacan

Rubén Cabrera Castro*

Por la complejidad social que existió en Teotihuacan desde el inicio de su desarrollo y debido al alto nivel cultural alcanzado por sus habitantes, el mantenimiento en el poder de los grupos que ostentaban el control político, económico y religioso debió contar con fuertes presiones sociales.

El origen de la población teotihuacana no fue homogénea sino al contrario, era desde un principio muy variada, conformada principalmente por cuatro grupos étnicos diferentes: la población nativa que con anterioridad se había asentado en el Valle de Teotihuacan representada por pequeños grupos aldeanos; los pueblos que emigraron del sur de La Cuenca de México a raíz de la erupción del volcán el Xitle, entre los cuales se encuentran principalmente los cuicuilcas, otro de los pueblos que al parecer contribuyó en el desarrollo de Teotihuacan desde sus inicios proviene de la región Puebla-Tlaxcala; pero las influencias más importantes que recibió en su formación corresponden a la cultura de La Venta, región habitada por los olmecas.

En el aspecto religioso, entre los elementos que Teotihuacan recibió de los grupos del sur de la Cuenca de México se encuentra el dios Huehueteotl o dios del fuego que sobrevivió en la gran urbe durante los nueve largos siglos de su desarrollo. Ya desde el

*Zona arqueológica de Teotihuacan.

Preclásico Medio, en Ticomán y en Zacatenco se encuentra representada la figura del dios viejo o Huehueteotl, y perdura hasta la época de los Mexicas conocido para entonces como dios del fuego o Xiuhtecuhtli. De la región poblano-tlaxcalteca llega un estilo en la arquitectura que después, por el uso repetitivo en todas sus construcciones, se convierte en el sello distintivo de la arquitectura teotihuacana, me refiero al característico muro en talud y tablero. Sin embargo, no hay información que indique la llegada desde aquella región al ámbito teotihuacano de ningún elemento religioso en especial. Y en cuanto a los olmecas, al tratarse de una de las grandes culturas antiguas de Mesoamérica, se sabe que no sólo aportaron elementos culturales relacionados con la religión que influenciaron en todas las culturas subsecuentes, sino que también sus conocimientos se difundan por toda Mesoamérica durante el Preclásico Medio. El elemento más significativo en lo que respecta a la religión olmeca presente en Teotihuacán es el jaguar que se observa con frecuencia, fundamentalmente en la cerámica, en la pintura mural y en la escultura.

No discutiré aquí el grado de influencia que en el aspecto religioso recibió Teotihuacan de los pueblos que antecedieron, tampoco hablaremos de la complejidad religiosa que debió existir en el seno de su sociedad que por la gran cantidad de deidades representadas en su iconografía y por los numerosos edificios religiosos que hoy observamos en la antigua ciudad, es de suponer que debió tener una religión verdaderamente compleja que hoy en día dificulta entender su dinámica y sus interrelaciones.

Me centraré en un aspecto de su religión que se relaciona con dos grupos religiosos presentes desde los inicios de esta cultura y que debieron luchar internamente para lograr obtener el poder en el control de la sociedad. Me refiero a los grupos que representaban a la figura de la Serpiente Emplumada o Quetzalcóatl y a la del jaguar, ambas aparecen frecuentemente representadas en la iconografía de Teotihuacan, ocupando lugares preponderantes en determinados momentos, por lo tanto estas dos deidades o sus representantes debieron tener fuertes contiendas por su existencia durante el largo periodo de desarrollo de la gran metrópoli. Esta

lucha debió ocurrir en el contexto de otros grupos religiosos como representantes de otras deidades teotihuacanas de menor importancia, bajo la tutela del dios supremo, Tlaloc, dios del agua y de la fertilidad. Esta hipótesis, acerca de la existencia en Teotihuacan de dos grupos rivales, en pugna por la obtención del poder, ha sido planteada hace algunos años por el que esto escribe en una ponencia en homenaje a Piña Chán, leída en julio de 1985, y publicada después (Cabrera R., 1987:349-371). Saburo Sugiyama, con quien llevé a cabo la reexploración del Templo de Quetzalcóatl (*Idem.* y Sugiyama 1982), presentó en Colombia en ese mismo año una ponencia en la que hizo un planteamiento similar: la existencia de dos grupos contrarios simbolizados por la Serpiente Emplumada y el Jaguar mitológico radicados respectivamente en la Ciudadela y en la Plataforma Adosada de la Pirámide del Sol (*op. cit.*,1986).

Nuevos datos arqueológicos señalan que este conflicto religioso debió tener lugar durante un periodo temprano en el seno de la sociedad teotihuacana, y la heterogeneidad de su población debió contribuir en ello. Al no contar con grupos homogéneos en sus orígenes con tradiciones comunes debieron existir entre ellos fuertes discrepancias ideológicas, políticas y religiosas, fundamentalmente entre los grupos que ostentaban el poder, en el control de la población y la dirección del estado teotihuacano.

Una de las pruebas más contundentes de esta lucha religiosa se muestra en la intencional destrucción en parte del edificio de mayor renombre ubicado en el centro de la Ciudadela, el llamado Templo de Quetzalcóatl o de la Serpiente Emplumada.

Las enormes cabezas esculpidas con representaciones de la Serpiente Emplumada y las otras figuras con las que alternaban en las cuatro fachadas del edificio más antiguo fueron en parte desprendidas y mutiladas intencionalmente (*op. cit.*,1985, 1987; *op. cit.*,1986).

¿Qué fue lo que motivó a los teotihuacanos para construir un nuevo edificio de menor calidad en sus acabados que ocultó la espléndida fachada del monumento más antiguo?, ¿Porqué dejó

de tener importancia el Templo de Quetzalcóatl que era el símbolo del poder político y religioso? Seguramente muy pronto se puedan contestar estas preguntas con nuevas investigaciones, por ahora sólo podemos mostrar algunos datos que apoyan nuestra hipótesis acerca de la existencia en Teotihuacan de un cisma religioso en el que debieron participar principalmente dos grupos o sectas religiosas: los sacerdotes que representaban por un lado al culto de la Serpiente Emplumada, y por otro los que ejercían el culto a otra deidad, que podría ser el jaguar, ya que según la opinión de algunos autores esta deidad estaba también representada en este edificio como una advocación de Tlaloc.

Antes de discutir estas ideas y presentar algunos datos que puedan sustentar esta hipótesis, es conveniente mostrar algunos antecedentes de las figuras de la serpiente, del jaguar y del edificio mal llamado "Templo de Quetzalcóatl" que en realidad es un basamento piramidal en cuya cima se encontraba el verdadero templo que no conocemos.

Representaciones de serpientes aparecen en Teotihuacan desde los inicios de la ciudad hasta su fin; pero su presencia en el Altiplano se ubica en el Preclásico Medio. En Tlatilco y en Cuicuilco al parecer simbolizaba el agua de los ríos o del lado (Piña Chán, 1977:14).

Posiblemente las figuras de serpiente más antiguas encontradas en Teotihuacan son las que se encuentran en el interior del basamento elaboradas en obsidiana y un objeto tallado en madera que representa el cuerpo completo de una serpiente, considerado por su forma y tamaño como un bastón de mando (Cabrera *et al.*, 1991:88). Las figuras más conocidas en Teotihuacan, son las que ostentan la pirámide en cuestión. Aparecen en los relieves del llamado templo, o como algunos prefieren llamarlo, "Templo de Serpiente Emplumada" para no confundir este nombre con el personaje mítico de las fuentes históricas.

La erección de este edificio data de la fase Miccaotli o cuando más tarde de Tlamimilolpan Temprano, entre los 100 y 250 años d.C., y el referido bastón de mando por su contexto, encontrado

en el interior de este edificio, al parecer corresponde a una época inmediatamente después de su construcción (Está fechado por C_{14} de 70 d.C., con un intervalo de 50 a.C. y 140 d.C.).

Como puede observarse en su fachada principal, dos enormes figuras alternadas entre sí aparecen representadas sobre los tableros. Una de estas grandes esculturas representa la cabeza de una serpiente que emerge de una especie de flor de grandes pétalos.Otras figuras de serpientes emplumadas aparecen igualmente decorando las anchas alfardas que delimitan la escalinata; y se encuentran también en los taludes talladas en bajorrelieve, donde se muestran sus cuerpos ondulantes en un contexto acuático indicado por numerosas conchas y caracoles marinos.

Casi todas las representaciones de serpientes en Teotihuacan están dotadas de plumas, con excepción, hasta ahora, de dos ejemplos: el mural de una serpiente estilizada que aparece enrollada, cuyo cuerpo está marcado con *xicalcoiuhquis* y que Piña Chán denomina "serpiente caimán" por la forma de la cabeza que presenta (*op.cit.*:fig.23), y unas pequeñas culebras representadas en un ambiente acuático de uno de los murales conocidos como de los "animales mitológicos" (Cabrera, 1987:Lam. 3).

Pocas veces, de las múltiples representaciones en Teotihuacan, a la serpiente se le representa sobre una estera, lo que le denota un poder religioso como en el área maya, donde la estera se interpreta como un símbolo de autoridad.

Por lo general, la serpiente emplumada está acompañada de signos acuáticos y, por lo tanto, su significado se relaciona con los dioses del agua, de la vegetación y de la fertilidad. Sus asociaciones más frecuentes son:

- Ofidios de cuerpo estrecho con discos blancos en los crótalos.
- Cabezas de serpiente cuya lengua no es bífida, sino parece representar un cuchillo curvo del sacrificio, con gotasde sangre (Sejourné, 1959, fig. 25).
- Son muy frecuentes las asociaciones de la serpiente

emplumada con elementos del jaguar, con elementos humanos y con aves. Es decir que, desde los 400 años d.C., durante el apogeo de la ciudad su asociación se hace más compleja.

Se cuenta también en Teotihuacan con algunas representaciones con características de la Xiuhcoatl o dios del fuego del Posclásico, con las asociaciones de quintemos, las volutas flamíferas, etcétera (Von Winning, 1987:132).

Es de particular interés recalcar aquí, y lo comentaremos nuevamente más adelante, que para el final de Teotihuacan y aún en su época de esplendor, la serpiente emplumada llegó a ocupar un lugar marginal, como si fuera relegada a un segundo término. Su cuerpo alargado figura principalmente en los frisos de los edificios o como marco a las figuras centrales de mayor importancia.

En cuanto al jaguar, éste, como la serpiente emplumada, se representa también con gran frecuencia en Teotihuacan, principalmente en la pintura mural y en la cerámica y en menor grado en la escultura. Sus antecedentes se encuentran en la cultura olmeca, desde sus inicios, en las figurillas de jade olmecas, el jaguar antropomorfo representa al chamán protector según Furst (1968), y por el desplazamiento del poder chamánico en favor de reyes hereditarios, que según Coe (1972:3) sucedió en el siglo XIII a.C., el jaguar se convierte en símbolo dinástico protector de los reyes olmecas y más tarde de los gobernantes mayas. Por lo que es muy posible que en Teotihuacan el jaguar fuera también protector de los sacerdotes y de los guerreros; y también, como se le atribuye entre los mayas, haya tenido aquí, en la gran urbe, un significado solar.

Heyden y otros autores (Heyden, 1975:29) refieren que el jaguar se relaciona con la flor de cuatro pétalos, con la tierra, con los cerros y con las cuevas. Desde los tiempos muy antiguos, por ejemplo en Izapa, Chiapas., más o menos 200 años a.C., la boca de la tierra ostenta forma de jaguar, así como en otros sitios del Preclásico Medio, San Lorenzo, La Venta y en el Altiplano Central en los relieves de Chalcatzingo, Morelos (Angulo, 1991:23-4),

y muchos autores están de acuerdo al afirmar que, desde los tiempos olmecas hasta la conquista española, el jaguar mantuvo su asociación con el agua y con la fertilidad, y que fue en Teotihuacan donde esta asociación se expresa con mayor intensidad.

De la cueva bajo la Pirámide del Sol, según Heyden (1973), aunque es de formación natural, las cuatro cámaras que tiene en su extremo final, debieron ser arregladas por los teotihuacanos para darles la forma de flor de cuatro pétalos; de ser así esta cueva sería la representación más antigua del símbolo del jaguar en Teotihuacan.

Las representaciones en perfil del jaguar son frecuentes en la antigua urbe. Al juntar los dos perfiles para formar una imagen frontal, se configura la boca abierta de la tierra o de la cueva, el monstruo de la tierra según varios autores (Miller, 1973).

Hay otros ejemplos, como en el "Patio de los Jaguares" donde los pies o patas del jaguar son como si fueran aves, este dato se repite en otros murales de reciente descubrimiento; ¿son patas de halcón?, de ser así, desde el punto de vista de los arqueastrónomos se estaría representando en esos murales dos constelaciones celestes relacionadas con el jaguar y el halcón.

En otras representaciones, elementos del jaguar aparecen entremezclados con otros signos simbólicos, naturalistas y convecionales de figuras antropomorfas y zoomorfas, como los elementos del coyote, de aves, de serpientes y de humanos en múltiples combinaciones.

Finalmente, refiriéndose a las asociaciones del jaguar y de la serpiente emplumada con el dios Tlaloc, figura central de Teotihuacan y muy importante en toda Mesoamérica, Pasztory define a esta deidad como Tlaloc A y Tlaloc B. Si se relaciona con la serpiente emplumada se refiere al Tlaloc A, dios del agua, de la agricultura y de la fertilidad; y si su relación es con el jaguar o elementos de éste, sería el dios de la guerra, del sacrificio o Tlaloc B (Pasztory, 1974).

De acuerdo con lo anterior, tendríamos en Teotihuacan, aparte de una gran complejidad de dioses, fundamentalmente a Tlaloc como deidad principal, con una serie de advocaciones según los

elementos con que se asocia este personaje que se caracteriza por sus anteojeras o anillos que lleva en los ojos. El Tlaloc teotihuacano ha sido identificado por sus semejanzas con el Tlaloc del Posclásico que refieren las fuentes históricas y algunos códices.

Pero además, según Armillas, el Tlaloc teotihuacano cuenta con otros elementos significativos, además del jaguar y de la serpiente se cuenta con los de la lechuza, el quetzal, la mariposa, los símbolos del año, etcétera (Armillas, 1991 b).

Aparte de la serpiente emplumada que se manifiesta preponderantemente en el llamado Templo de Quetzalcóatl, ¿qué otra deidad se representa en este edificio? Las enormes cabezas que se alternan con las de la serpiente emplumada en los tableros del edificio no han podido ser identificadas plenamente, y son varias las interpretaciones que se les ha dado (fig. 1). Se les identifica como Tlaloc por sus anteojeras (Gamio, 1922: LXVI; Reygadas, 1930:36), como Yohualteotl, la serpiente nocturna según Armillas (Armillas, 1945:100), quien además identifica a la cabeza de la serpiente emplumada como un atributo de Tlaloc, y también se refiere a la enigmática cabeza como la de un *cipactli*. Por su parte, Alfonso Caso habla de la cabeza en cuestión como una deidad oaxaqueña que él llama el "dios con el moño en el tocado" y que interpreta como el Xiuhcoatl o serpiente del fuego (Caso y Bernal, 1925:113-116). Michael Coe, por su parte, dice que los relieves del Templo de Quetzalcóatl representan la inicial creación del universo por la dualidad que ahí se expresa (Coe, 1981:168). Piña Chán habla de mascarones fantásticos, de un ser o "monstruo escamoso" y que por su textura recuerda a un *cipactli* o lagarto (Piña Chán, 1977:23). Dice este autor que las serpientes en los taludes representan el agua terrestre y de ahí su asociación con las conchas y caracoles marinos; la cabeza de la serpiente emplumada que aparece en los tableros y en las alfardas representa el agua celeste, el agua que cae a la tierra; y el monstruo escamoso simboliza el trueno, el relámpago y el rayo, por lo tanto también el fuego que cae a la tierra (*op. cit.*:24). Por su parte, Florescano, quien cita a Jiménez Moreno, dice que la

alternación de las dos cabezas significa la sucesión de tiempos de lluvia y de sequía.

Esta idea de la dualidad representada en el templo de Quetzalcóatl viene a ser cuestionada con estudios más recientes, donde se dice que la cabeza interpretada como la de un monstruo de la tierra o dios de la lluvia, no es más que un complicado tocado que soporta el cuerpo de la serpiente, tal y como aparece en otras figuras representadas en Teotihuacan, sobre todo en la pintura mural. Y por lo tanto, dice el autor (Sugiyama, S., 1989:69-74), que el templo fue dedicado únicamente a la serpiente emplumada. Karl Taube, por su parte también identifica esta figura como un tocado (Figs. 1a, b y c).

En un reciente estudio, apoyando la misma idea, López Austin (*et al.*, 1991:93-105), afirma que las esculturas de la serpiente emplumada en el Templo de Quetzalcóatl representan el momento de la creación, y la serpiente emplumada carga sobre su cuerpo el complejo tocado de *cipactli,* símbolo del tiempo.

En su conjunto, estas figuras en el contexto del Templo de Quetzalcóatl se les ha dado también un doble significado basado en la idea del mantenimiento del cosmos y en la recreación de la vida de acuerdo al pensamiento de casi todos los pueblos mesoamericanos, donde la figura de Quetzalcóatl y de Venus se asocian igualmente con los dioses creadores y protectores. En el mito cosmogónico mesoamericano, según Florescano, la génesis del cosmos es obra de una pareja de dioses donde gobiernan las fuerzas de la dualidad según el pensamiento prehispánico (Florescano, 1993:39). Este autor habla de una dualidad astronómica y cósmica el referirse al concepto de los gemelos divinos, idea que ha sido también considerada por otros investigadores. Por ejemplo, Alfonso Caso así como otros refieren a Quetzalcóatl como a un dios estelar doble: Tlahuizcal-pantecuhtli-Xolotl referidos a las dos posiciones de planeta Veñus (Armillas, 1991 b). En la opinión de Alfonso Caso e Ignacio Bernal, en palabras de Florescano, estas figuras simbólicas significan una alternancia entre la estación de lluvias, representada por la Serpiente Emplumada, y la estación seca simbolizada por

la Serpiente de Fuego. Karl Taube, siguiendo a Caso y a Bernal afirma que ambas esculturas de este Templo son dos aspectos duales del gobierno de Teotihuacan: la Serpiente Emplumada estaría relacionada con la fertilidad y los asuntos internos del Estado, mientras que la otra figura, la "Serpiente de la guerra" estaría vinculada a la conquista militar. Las esculturas de esta pirámide también significan para Michael Coe una serie de opciones duales.

Referente al significado y función del edificio denominado Templo de Quetzalcóatl, se cuenta también con otras interpretaciones: Marquina (1981), Drucker (1974) y Coogins, citado por Sugiyama (I989), sugieren que la Ciudadela y el Templo de Quetzalcóatl tenían funciones rituales calendáricas. Para López Austin (et. al.), como ya se dijo, este templo significa el tiempo, fue "un edificio dedicado al paso del tiempo".

Los recientes estudios llevados a cabo en torno a este edificio, mediante el proyecto Templo de Quetzalcóatl, que dirigimos George Cowgill y yo, han aportado información relevante como para decir que este edificio tenía un significado calendárico y astronómico entre otras posibles funciones (Cabrera, R. y Cabrera, O., 1991). Esta hipótesis se sustenta en la cantidad de esqueletos de grupos humanos sacrificados a gran escala que fueron colocados alrededor y hacia el interior de este templo. En grupos de 4, de 8, de 9, de 18 y de 20, además de entierros individuales, fueron sacrificados en mesa, colocados hacia los cuatro puntos cardinales y hacia los puntos intermedios, formando una figura como el quinterno o quincuncen; y ya que estos números que forman los grupos de entierros coinciden con la estructura del calendario mesoamericano, consideramos que la construcción del edificio tiene estrecha relación con el Tonalpohualli o calendario formado de 260 días (fig. 2).

Aunque hasta la fecha se han localizado solamente 117 esqueletos incluyendo los que fueron explorados por este proyecto y los reportados con anterioridad de otras excavaciones, por su patrón de distribución simétrica en grupos ya referidos y orientados hacia los cuatro puntos cardinales se puede hacer una

reconstrucción hipotética para calcular la cantidad de individuos que fueron inmolados y ofrendados en este lugar. Se considera que habría un total de 260 personas distribuidas simétricamente hacia el interior y el exterior de este edificio. Si fuera así tendríamos aquí representado el Tonalpohualli o calendario de 260 días constituido por veinte trecenas de días. En otro lugar hemos sustentado este planteamiento (ponencia presentada en Homenaje a Don Pedro Bosch Gimpera, septiembre de 1991), baste ahora recalcar que hemos considerado de manera hipotética que el edificio fue elegido para conmemorar este magno evento, la creación en Teotihuacan del calendario de 260 días, motivo por el cual se efectuaron numerosos sacrificios humanos en un sólo momento o en dos lapsos muy cortos de tiempo: cuando se inició la construcción del monumento debieron colocar los entierros ubicados hacia el interior, y cuando se llevó a cabo su inauguración debieron colocar alrededor de éste los demás entierros.

La antigüedad del calendario solar cuya duración normal es de 365 días, tuvo su origen en la observación del curso aparente del sol y de los cambios estacionales y climáticos, cuyos registros de las fechas más antiguas de que se tiene conocimiento data del VI siglo para los valles de Oaxaca (Tena, 1988:19). Pero referente al calendario de 260 días, no se sabe aún con certeza cuando fue creado y cual fue su origen. Pudo haberse creado en Teotihuacan y para conmemorarlo debió erigirse este fastuoso templo y se celebraron los sacrificios a gran escala ofrendados en este momento. Actitud que caracteriza al Estado teotihuacano como despótico, pero la actividad del sacrificio en Teotihuacan aunque tiene estrecha relación con la religión y la ideología y el carácter despótico del Estado teotihuacano no es el tema que ahora nos ocupa.

Se ha considerado que la Ciudadela y el Templo de Quetzalcóatl en la forma que se les conoce, erigidos como ya se dijo durante la fase Miccaotli o tal vez en la fase Tlamimilolpan Temprano, representan un hecho de extraordinaria importancia en la política de Teotihuacan (Cowgill,1983). Es aquí donde se piensa que residía el poder de los jefes del Estado teotihuacano y

fue este espacio el centro político, religioso y de control de mayor importancia de Teotihuacan ya desde los inicios de esta gran urbe prehispánica (Cabrera, *et al.*, 1990:125).

La serpiente emplumada al igual que la otra figura que aparece representada en el mismo templo debieron adquirir para esta época una fuerza preponderante en el aspecto político y religioso de Teotihuacan. Así lo demuestra el magnífico edificio íntegramente esculpido para cuya construcción debió necesitarse un trabajo enorme.

Pero que ocurrió en la estructura política e ideológica del Estado teotihuacano para que la serpiente y el magnífico Templo al parecer pasaran a un segundo término con la erección de un nuevo edificio que cubrió su fachada principal ¿Porqué se mutilaron en parte las grandes cabezas de la serpiente emplumada?. Veremos algunos ejemplos.

- Algunas otras de las cabezas de serpiente no fueron terminadas, otras fueron reutilizadas desintegrando parte de las grandes piedras o reutilizando las molduras de los tableros de los edificios en otros lugares de ocupación teotihuacana de épocas más tardías, como una estela encontrada en un entierro del barrio oaxaqueño (Sugiyama, 1986).
- También la otra figura que alterna con la cabeza de la ser piente emplumada muestra huellas de destrucción.

En otro sitio de Teotihuacan, recientemente liberado (Morelos, 1993), se muestra otro ejemplo donde la serpiente emplumada es reemplazada por la figura del jaguar. Este lugar, un conjunto residencial conocido como Conjunto Plaza Oeste, cuenta con dos secuencias constructivas exploradas en 1980-1982. El nivel de mayor profundidad, con una antigüedad aproximada de 250-300 años d.C., muestra la escalinata central de la subestructura del edificio principal delimitada por alfardas que remata con dos enormes cabezas estilizadas de serpiente. Estas figuras aunque en su conjunto representan a la serpiente sin plumas pero con la clásica voluta como suele representarse en otros lugares de

Teotihuacan, contiene, además, otros elementos que no son propios de la serpiente: la nariz es de jaguar y los dientes humanos. Tal vez fue el propósito de los artistas de ese momento, el trasmitir sutilmente un cambio en la concepción religiosa de la serpiente por el jaguar. ¿La serpiente emplumada o los sacerdotes que la representaban estaban perdiendo fuerza en el control ideológico del Estado teotihuacano? ¿y los grupos guerreros representados por el jaguar adquirían mayor poder?

Esta idea parece ser confirmada por el siguiente nivel constructivo donde, el mismo edificio principal de este conjunto, su escalinata ahora se muestra delimitada por cabezas de jaguar. Las antiguas cabezas de serpiente quedan sepultadas bajo un nuevo piso.

De este conjunto, aunque fue liberado casi en su totalidad en su último nivel constructivo, de su subestructura sólo se ha liberado una mínima parte en la escalinata del edificio principal donde se muestran las cabezas de serpiente que fueron sepultadas y parte de la escalinata del adoratorio central que también muestra huellas de que sus alfardas remataban con otras cabezas similares.

En este mismo conjunto, en una construcción anterior al último nivel de ocupación, hay una pintura mural que decoraba el muro en talud y tablero de uno de los basamentos que conformaban la plaza principal, en la que se representa un jaguar estilizado que al verlo de frente se observa que sus patas delanteras se apoyan sobre lo que a primera vista puede interpretarse como un ramillete de flores o plumas blancas. Al parecer este jaguar, como muchos otros representados en Teotihuacan, se forma con dos figuras de perfil de animal (*Ibid.*,1993), y muestra los ojos circulares como de ave. También al parecer, se quiso representar aquí el cuerpo de una figura humana con los brazos hacia los lados que terminan en garras de jaguar.

Lo que ahora nos interesa mostrar de esta figura es que el felino no se apoya sobre lo que parecen ser dos ramilletes de flores o de plumas como se observa a primera vista, más bien parece indicar que con las garras presiona el cuerpo de dos

serpientes que tienen el cuerpo enroscado y emplumado y las cabezas hacia abajo, con las cejas también emplumadas que son las características volutas enroscadas y las escamas como suelen representarse en estas figuras (fig. 3a y b). Este detalle se observa con mayor claridad haciendo girar el dibujo colocando la cabeza del reptil hacia arriba (Cabrera, R., en prensa).

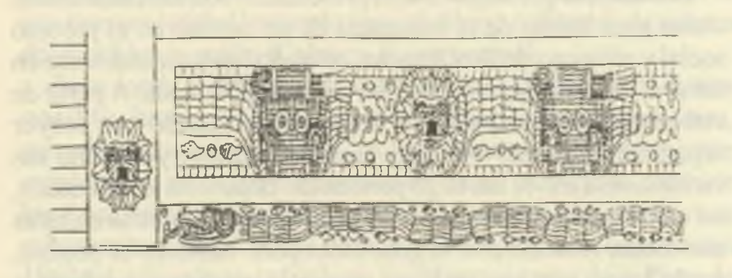
Pero donde el ejemplo se muestra más evidente acerca de una posible lucha intestina entre sectarios teotihuacanos, principalmente en contra de los adeptos de la serpiente emplumada, es en los fragmentos de mural conocidos como de los "Animales Mitológicos". Estos murales pertenecen a una subestructura del edificio 1 de la zona 4 del proyecto Teotihuacan 1962-64, ubicado en la Calle de los Muertos cerca de la Plaza de la Luna. Y en ellos se representa aparentemente una lucha encarnizada entre varios pequeños animales que atacan principalmente a enormes serpientes aladas. La escena se desarrolla en un ambiente acuático y el mural corresponde aproximadamente a una cronología que va entre Teotihuacan II y Teotihuacan III (Cabrera, 1987:349-371).

La representación de la serpiente emplumada, sobre todo en grandes esculturas, tiene lugar principalmente a partir de la fase Miccaotli hacia los 150 d.C., época en que la representación del jaguar se muestra con menor frecuencia, pero durante el apogeo teotihuacano, y desde los 300 años d.C., la figura del jaguar, y de el felino en general, se muestra más preponderantemente ocupando los temas centrales en muchos ejemplos de la pintura mural teotihuacana, en cambio la figura de la serpiente emplumada ocupa para esta época un lugar secundario, enmarcando por lo general las figuras centrales, ya se trate del jaguar, del coyote, o ambas figuras o bien de figuras humanas, con la representación del dios Tlaloc como tema central (fig. 4).

En otras representaciones tardías de Teotihuacan, elementos de la serpiente emplumada se integran a otras figuras, principalmente relacionadas con el agua, el dios Tlaloc en sus variadas advocaciones, en combinación con otros elementos del jaguar (fig. 5). Con estas combinaciones tenemos muchos

ejemplos en la cerámica y en la pintura mural, por ejemplo en el llamado "Tlaloc Rojo de Tepantitla" que lleva una lengua bífida y una manopla con garras de jaguar (fig. 6).

Los datos arqueológicos aquí presentados son suficientemente claros para hablar de la existencia de un cambio en el proceso social y religioso de Teotihuacan, operado fundamentalmente en torno a Tlaloc, al jaguar y a la Serpiente Emplumada. A partir de este conocimiento podemos seguir investigando con mayor seguridad las causas que motivaron este cambio, y explorar sus variaciones a través del largo periodo del desarrollo teotihuacano, así como también conocer cual fue el impacto en otras culturas que tenían relación con la gran metrópoli. También es posible, desde luego, con nuevos datos presentar pruebas que refuten o que modifiquen estas ideas.



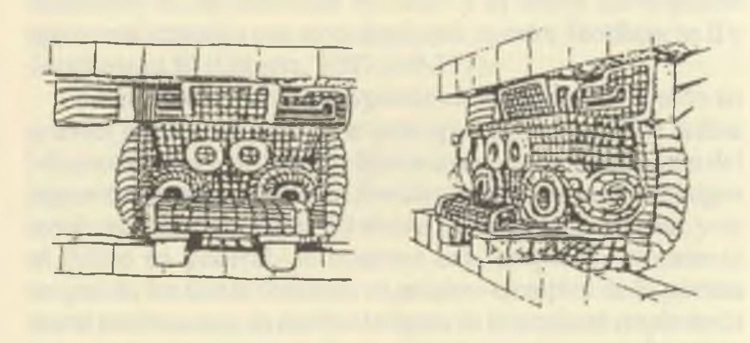


Figura 1. La Serpiente Emplumada alternando con otra figura mítica en la fachada del Templo de Quetzalcóatl. Dibujo de S. Sugiyama, 1989.

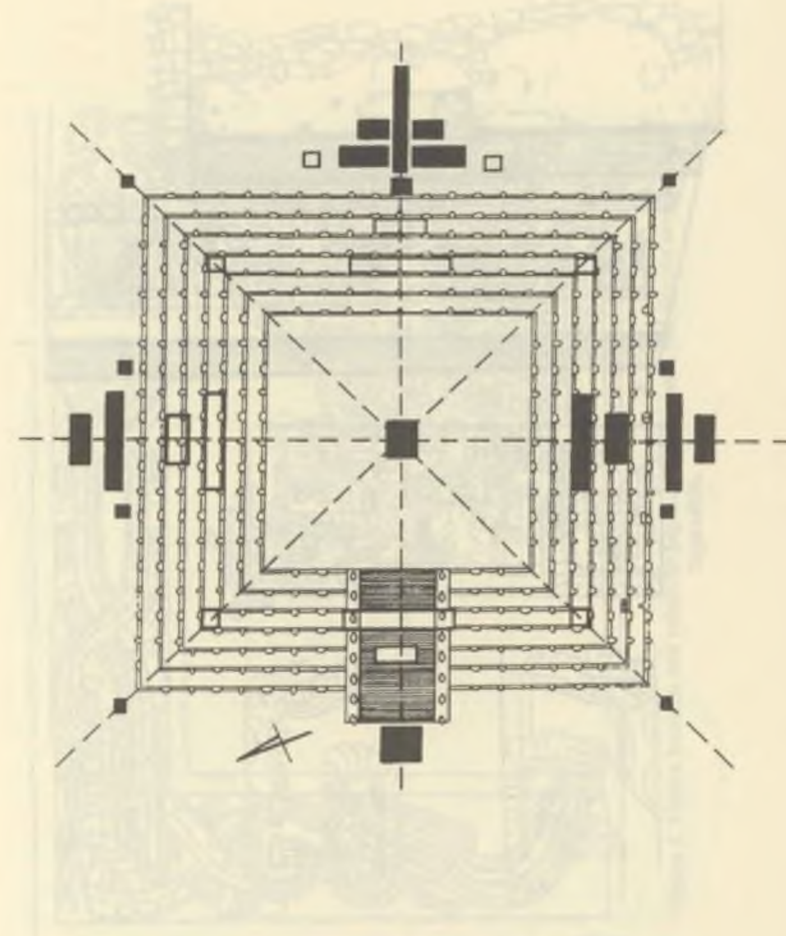


Figura 2. Reconstrucción hipotética de los entierros del Templo de Quetzalcóatl.

■ **Entierros localizados**

□ **La ubicación de posibles entierros**

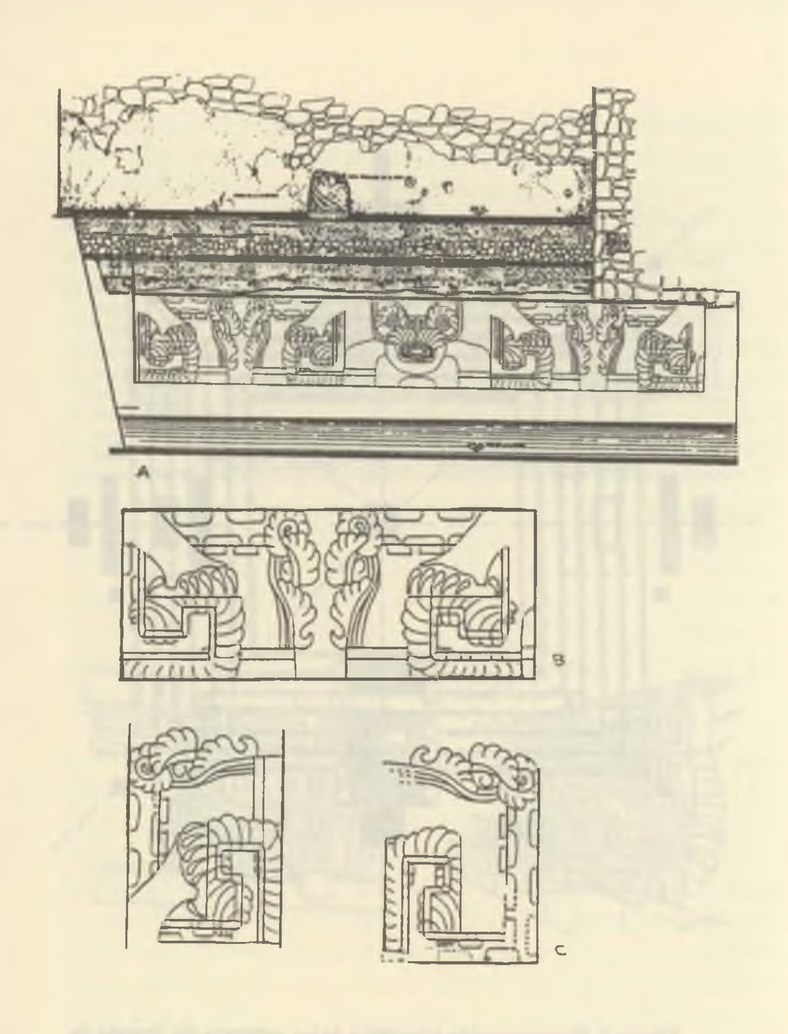


Figura 3. Mural Felinos con Serpiente en el Basamento 40F del Conjunto Plaza Oeste. En la figura A un jaguar con cuerpo humano apoya sus garras sobre el cuerpo de una serpiente emplumada y enroscada, en las figuras B y C, la misma figura, desglosada y girada la figura de la serpiente.



Figura 4. Figura humana con yelmo de jaguar va enmarcada con figuras serpentinas. Tepantitla.





Figura 5. Icono Jaguar-Serpiente-Ave.



Figura 6. Tlaloc con elementos de la Serpiente y del Jaguar.

Bibliografía

Angulo, Jorge, "The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis", en: *Ancient Chalcatzingo,* David C. Grove, Ed., University of Texas Press, 1987, pp. 132-158.

_______, "Origen mítico de las fachadas zoomorfas de Río Bec", en: *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana,* No. 12,: Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 1991.

Armillas, Pedro, "Los Dioses de Teotihuacan", en: *Pedro Armillas: Vida y Obra;* Teresa Rojas Ed. Tomo 1,SEP, CIESAS, INAH, 1991, pp. 99-125.

_______, "La Serpiente Emplumada, Quetzalcóatl y Tlaloc"; en: *Pedro Armillas: Vida y Obra;* Teresa Rojas, Ed. Tomo 1, SEP CIESAS INAH, 1991, pp. 127-158.

Cabrera Castro, Rubén, "La secuencia arquitectónica del Edificio de los Animales Mitológicos en Teotihuacan", en: *Homenaje a Román Piña Chan,* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1987, pp. 349-372.

_______, (en prensa), "Las Cédulas de los murales del Conjunto Plaza Oeste", en: *La pintura mural prehispánica en México: Teotihuacan,* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Cabrera Castro, Rubén y Oralia Cabrera C., "El significado calendárico de los entierros del Templo de Quetzalcóatl", en: *II Coloquio Pedro Bosch Gimpera* (María Teresa Cabrero G. compiladora), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1993, pp. 277-297.

Cabrera Castro, Rubén y Saburo Sugiyama, "La reexploración y restauración del Templo Viejo de Quetzalcóatl", en: *Memoria del Proyecto Arqueológico de Teotihuacan 80-82,* Vol. 1; Rubén Cabrera C., Ignacio Rodríguez G. y Noel Morelos G., Coord., Colección Científica 132, INAH, México, 1982, pp. 163-183.

Cabrera Castro, Rubén, Saburo Sugiyama y George L. Cowgill, "The Templo de Quetzalcóatl Project at Teotihuacan: A Preliminary Report", en: *Ancient Mesoamerica* 2, Cambridge University Press, 1991, pp. 77-92.

Caso, Alfonso, *Urnas de Oaxaca,* en: Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1952.

Coe, Michael D., "Religion and the rise of Mesoamerica States", en: *The Transition to Statehood in the New World,* Grant D. Jones y Robert R. Kautz, comps., Cambridge University Press, 1981, pp. 155-177.

Cowgill, George L, "Ruleship and the Ciudadela: Political Inferences from Teotihuacan Architecture", en: *Civilization in the Ancient Americas* (Richard M. Lewenthal y Alan L: Kolata, Eds.), University of New México Press, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1983, pp. 313-343.

Drucker, R. David, Renovating a Reconstruction: The Ciudadela at Teotihuacan, Cosntruction Sequence, Layout, and Possible Uses of the Structure, Ph. Dissertation, University of Rochester, Ann Arbor Micrifilms, Michigan, 1974.

Florescano, Enrique, "La Serpiente Emplumada, Tlaloc y Quelzalcóatl", *Cuadernos Americanos,* Vol. 2, México, 1964, pp. 121-166.

_______, *El Mito de Quetzalcóatl,* F.C.E., México, 1993.

Gamio, Manuel, *La Población del Valle de Teotihuacan,* Edición Facsimilar, INI, (1977),México, 1922.

Heyden, Doris, "¿Un Chicomiztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la Pirámide del Sol", en: *Boletín del INAH,* Epoca ll, No. 6, INAH, México, 1973, pp. 13-18.

_______, "An Interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, México", en: *American Antiquity,* 1975, pp.

López Austin, Afredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, su posible significado ideológico", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas,* Vol. XVI, No. 62, UNAM, México, 1991, pp. 35-52.

Marquina, Ignacio, *Arquitectura Preshispánica,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Facsímil de la segunda edición, 1981.

Miller, Arthur G, *The Teotihuacan Mural Painting of Teotihuacan,* Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1973.

Millon, René, Bruce Drewitt y George L. Cowgill, *Urbanization at Teotihuacan, México*, Vol.1,TheTeotihuacan Map. Text, University of Texas Press, Austin, 1973.

Morelos García, Noel, "Multiplicidad en la Representación de Felinos; y a propósito de los análisis de pintura mural y escultura, la crítica", en: *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas interpretaciones* (Rubén Cabrera C., Ignacio Rodríguez G. y Noel Morelos García, Coords.), vol.2, Colección Científica, Serie Arqueología, INAH, México, 1991, pp. 233-257.

Morelos García, Noel, *Proceso de Producción de Espacios y Estructuras en Teotihuacan,* Colección Científica, Arqueología, INAH, México, 1993.

Pasztory, Esther, *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 15, Dumbarton Oaks Library and Collection, Washington, D.C, 1974.

Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada,* F.C.E.,México, 1977.

Reygadas Vertiz, José, "Las últimas excavaciones de la zona Arqueológica de Teotihuacan", en: *Anales del XX Congreso internacional de Americanistas,* Río de Janeiro, Vol.2, Parte l, Ompresa Nacional, Río de Janeiro, 1930, pp. 161-167.

Sejorné, Laurette, *Un Palacio en la Ciudad de los Dioses* (Teotihuacán), INAH, México.

Sugiyama, Saburo, Nuevos datos arqueológicos acerca del Templo de Quetzalcóatl en La Ciudadela de Teotihuacan y algunas consideraciones hipotéticas, ponencia presentada en el XLV Congreso Intemacional de Americanistas, Bogotá, Colombia, 1985.

_______, "Iconographic Interpretation of the Temple of Quetzalcóatl", en: *México II,* 1989, pp. 68-74.

Taube,Karl, Early Representations of the Feathered Serpents in the Gulf Coast Region, ponencia presentada en la 86ava reunión anual de la American Anthropological Association, 1987.

_______, "The Temple of Quetzalcóatl and the cult of Sacred War at Teotihuacan", en: *RES* 21, 1992, pp. 53-87.

Tena, Rafael, *El Calendario Mexica y la Cronografía,* Colección Científica,SEP, INAH , México, 1987.

Von Winning, Hasso, *Iconografía de Teotihuacan: Los Dioses y los Signos,* 2 Tomos, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1987.

El inframundo de Teotihuacan

Linda Manzanilla*

La cueva tuvo para los pueblos prehispánicos una pluralidad de significados: refugio, sitio de habitación, boca o vientre de la tierra, inframundo, espacio fantástico, morada de los dioses del agua y los de la muerte, lugar de ritos de linaje y de pasaje, observatorio astronómico, cantera.

Particularmente en el Horizonte Clásico de Mesoamérica (primer milenio d.C.), el simbolismo de los huecos de la corteza terrestre dejó su huella en numerosos mitos. A continuación revisaremos las diversas opciones funcionales que los pueblos del Altiplano Central y del área maya dieron a las cuevas y túneles.

Distintas concepciones de la función de las cuevas

La cueva como vivienda

Desde tiempos prehistóricos, las cuevas y túneles naturales representaron opciones de habitación. En el territorio mexicano se tienen ejemplos con testimonios arqueológicos del Horizonte Arcaico en los valles de Tehuacan, Valsequillo, Oaxaca, Tamaulipas y en la depresión central de Chiapas, entre otros.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin embargo, en horizontes posteriores, como el Posclásico, grupo nómadas continuaron con la vieja tradición del uso habitacional de la cueva. En el *Códice Xolotl,* se puede observar a los jefes chichimecas (Xolotl y Nopaltzin) en los alrededores de cuevas, haciendo alusión al hecho de que estos grupos de origen nómada vivieron muchos años en ellas. También las *Relaciones de Michoacán* tienen representaciones de gente viviendo en cuevas, en la vecindad de otros grupos habitando chozas (Weitlaner y Leonard, 1959).

Particularmente en el valle de Teotihuacan y región de Texcoco, los grupos chichimecas de nómadas que otrora poblaron los desiertos del norte de México habitaron cuevas en Oztoticpac, Tepetlaoztoc, Tzinacanoztoc, Huexotla, Techachalco, Oztotlitec tlacoyan, Tlallanoztoc y Tenayuca (Pérez Elías, 1956: 34). Y es que en la lengua náhuatl la palabra *oztotl* significa cueva, vocablo que frecuentemente formó parte de los topónimos de Mesoamérica.

Sabemos también que algunos hechos históricos trascendentales del Posclásico tuvieron lugar en cuevas, como la muerte del jefe tolteca Huemac, en la cueva de Cincalco en Chapoltepec.

En el área maya, la cueva de Loltun ha proporcionado invaluable información sobre fauna de características pleistocénicas en dicha región y sobre ocupación hacia 5 000 a.C. Lo mismo sucede con el Abrigo de Santa Marta en Chiapas (Bonor, 1989:16).

También la cueva puede ser un lugar de refugio. Por ejemplo, Mercer cita que la gruta de Calcehtok sirvió para tal fin durante la guerra de Castas (Zapata, *et. al.*, 1991:16).

La cueva como sitio de extracción de materias primas

Las grutas de Loltun fueron usadas principalmente para explotar los yacimientos de arcilla y material pétreo para elaborar cerámica y lítica pulida (Millet, *et. al.*, 1978).

De igual forma, numerosas cuevas someras del valle de Teotihuacan fueron sitios de extracción de toba y tezontle, materiales que formaron el núcleo de las estructuras y muros.

Es frecuente también que la cueva sea recipiente de manantiales o ríos subterráneos. De ahí que las poblaciones prehispánicas acudiesen a ellos para proveerse del líquido que, en el caso del área maya, llegó a considerarse "agua virgen" (*zuhuy ha)* para rituales (Bonor, *op. cit.*,17; Zapata, *et. al.*, 1991:13).

La cueva como lugar de culto

En el México prehispánico, las oquedades naturales (túneles, abrigos rocosos, cuevas) estuvieron íntimamente ligados a la religión y la mitología. En varios mitos se habla de la creación del sol y de la luna haciéndolos surgir de una cueva. En otros mitos, la humanidad completa o ciertos grupos (por ejemplo, las siete tribus de Chicomoztoc) emergieron del interior de la tierra. Incluso los alimentos mismos fueron obtenidos del mundo subterráneo cuando Quetzalcóatl roba el maíz a las hormigas (Heyden, 1981).

La cueva es la entrada al inframundo (y, por lo tanto, una cámara funeraria), pero también es el acceso al vientre de la tierra o la boca del monstruo terrestre. Por extensión, es el sitio donde la fertilidad puede ser propiciada. De ahí que, en ciertos lugares del México antiguo, las ceremonias de petición de agua para las cosechas se hiciesen en cuevas, ya que éstas, junto con las cimas de los montes y los manantiales, eran casas de los espíritus del agua (Weitlaner, 1959).

Tenemos indicios de que las cuevas fueron lugares de culto, desde el Formativo hasta el Posclásico. En las faldas del volcán Iztaccihuatl que bordea la cuenca de México por el este, Navarrete (1957) exploró la Cueva de Calucan. De su estudio se concluye que el sitio fue de carácter religioso, relacionado con el culto al dios Tlaloc de la lluvia y agua. Se obtuvieron materiales formativos, clásicos y posclásicos, hecho que implica una muy larga tradición religiosa. Actualmente en el interior de la cueva hay un pequeño manantial junto al cual se han hallado sahumerios.

En Totemihuacan, Puebla, existe un templo del Preclásico Tardío con un túnel artificial y un receptáculo para agua, decorado con ranas (Spranz en Heyden, 1981). Esto nos evoca quizá un culto al agua con dioses batracios que pudo haber precedido al culto a Tlaloc en el Centro de México.

Así, podemos resumir diciendo que las cuevas servían para llevar a efectos culto a las siguientes deidades:

a. El Dios jaguar, desde tiempos olmecas hasta el Clásico maya, particularmente en la región sur del área (Bonor, *op. cit.* : 15).
b. Tlaloc, deidades de la lluvia y del agua corriente.

En numerosas cuevas, como Balankanche en Yucatán y Calucan, Estado de México, se han hallado vasijas Tlaloc ollas, cántaros, vasijas y metates miniatura, relacionados a este culto (Zapata, *op. cit.*, 13-14). Muchas cuevas eran sitios de petición de lluvia y buenas cosechas.

Francisco de Burgoa, cronista de Oaxaca, señala que los dioses prehispánicos que controlaban agua, semillas y frutos vivían en cuevas (Broda, 1967:120).

c. Quetzalcóatl. Du Solier halló en Ecatepec una cueva que tenía evidencias de culto a Quetzalcóatl (Pérez Elías, *op. cit.*).
d .Dios Sol. En la cueva de los Andasolos, Chiapas, del Clásico Tardío, Navarrete (1974:59) menciona que la figura del sol está rodeada de tierra, agua y vegetación. Aparece también la figura de un individuo que emerge de las fauces abiertas de unas serpientes. Probablemente se trate del sol del inframundo.

La cueva como escenario de ritual dinástico

Mary Pohl (1983: 86), citando el obispo Nuñez de Vega, señala

que los huesos de los fundadores de linajes que introdujeron el calendario maya eran guardados en cuevas. La gente los veneraba ofrendándoles flores y copal. Pohl (99) también señala que hay varios centros mayas que tienen conexión ceremonial con cuevas, entre los cuales cita a la tumba del Gran Sacerdote en Chichén Itzá, que es un templo construido sobre una cueva.

Por otro lado, Pohl (*Idem.*) menciona que el rito *cuch* se llevaba acabo por los gobernantes mayas al ascender al trono y para renovar la energía de su linaje. La parte más sagrada de dicho rito se hacía en una cueva, a la cual el gobernante descendía para recibir las profesías de los dioses.

Entre otros pueblos de Mesoamérica, pero también del área Andina, existía la idea de que sus antepasados habían surgido de cuevas. Mixtecos, zapotecos, tzeltales y otomíes compartían esta idea, y algunos enterraban a sus nobles en cuevas a causa de esta creencia (Limón Olvera, 1990: 92). La idea de Chicomoztoc, como lugar de origen, tiene paralelismo con lo enunciado anteriormente. Aquí, quizá el elemento que domina en la idea de la cueva como vientre de la tierra.

También entre los zuñi existe la creencia de que los gemelos creados por el Padre Cielo y la Madre Tierra descendieron a una cueva para guiar a los ancestros de los zuñi en su emergencia a la Luz (Ford, 1990:2).

Zapata (*et. al.*,15) señala que las cuevas mayas también servían de recipientes de objetos sagrados desechados ceremonialmente, además de ser sitios de autosacrificio y sacrificios.

La cueva como observatorio astronómico

Un ejemplo destacado de este uso es el observatorio de Xochicalco, en el que aproximadamente a mediados de mayo se puede ver penetrar el sol cenital en línea recta por el agujero principal.

Sin embargo, también en Teotihuacan contamos con un ejemplo parecido, constituido por la "cueva astronómica" que yace detrás de la Pirámide del Sol (a 250 m al sudeste), sobre el

circuito empedrado que rodea a la malla. Esta cueva fue excavada y estudiada por Enrique Soruco (1985). La forma de la cueva es semejante a un botellón y tiene 4.20 m de altura. El acceso de menos de un metro de diámetro fue tallado en la roca.

En su interior se halló un altar con una lápida de basalto por la cual se observa la entrada perpendicular del sol a mediados de mayo. A su alrededor se hallaron numerosas ofrendas de ollas, cajetes, miniaturas, vasos, una figurilla de Xipe Totec, tiestos de la costa del Golfo y 20 navajillas prismáticas.

Según el informe paleobotánico a cargo de Lauro González Quintero, las ofrendas consistían de pigmentos rojos y verdes, números de ranas, amaranto, chiles, tomate, quelites, nopal y maíz, además de carbón bañado con resina de copal (*Ibid.*,80).

La cueva como entrada al inframundo

El inframundo en el área maya

Los mayas del siglo XVI hablan de un sitio subterráneo denominado *Mitnal* o *Xibalbá.* Tanto en Landa, como en las Casas y en *Popol Vuh*, se menciona esta región a la cual Sotelo Santos (1988) dedicó un apartado de su libro.

Los mayas pensaban que la entrada a este plano inferior se encontraba en Carchá, cercano a Cobá, en el Departamento de la Alta Verapaz de Guatemala (*Ibid.*,79). El descenso a Xibalbá está sembrado de dificultades: escaleras muy inclinadas, un río de fuerte corriente entre dos barrancos, un lugar de cruce de cuatro caminos de los cuales el negro conduce a Xibalbá. Posteriormente se encuentra una sala del Consejo de los Señores, un jardín de flores y aves, la casa del juez supremo, el juego de pelota, un árbol, un encinal, un barranco, una fuente de donde brota un río y seis casas de donde surgen tormentos y muerte (*Idem.).*

Según Sotelo (*op. cit.*,85), en el pensamiento maya "el Xibalbá y el Mitnal se encuentran en la parte más baja del inframundo, no forman todo el mundo subterráneo".

Es interesante observar que el inframundo mixteco descrito en el Códice Colombino-Bécker en torno al viaje de ocho venado hacia la morada de 1 Muerte es semejante al maya: se inicia en una cancha de juego de pelota; para acceder a él se atraviesan aguas turbulentas, un cerro encorvado, un edificio en llamas, y además pelea contra seres de cabezas grotescas (Troike, 1988).

Hellmuth (1987, Y: 2-8) señala que el inframundo maya es acuoso, ya que ciertas divinidades antropomorfas deben sufrir metamorfosis reptilianas en su viaje al inframundo. Esta idea también aparece en el arte maya del Clásico Temprano. La presencia de peces, plantas acuáticas, cormoranes, tortugas y ranas sugieren que la capa serpentina es agua clara y de flujo lento por la presencia de lirios acuáticos. La presencia de peces exóticos podrían hacer pensar que los mayas estaban concibiendo el inframundo como agua de mar (*Ibid.*,101-102).

El inframundo de los nahuas

Son tres los conceptos relacionados con el inframundo entre los nahuas: el *Mictlan,* el *Tlillan* y el *Tlalocan.* En relación al Mictlan, los nahuas pensaban que yacía al norte y estaba guardado por Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl. En la mitología nahua existía según Broda (1982) el concepto de que el sol entraba al Mictlan durante el primer mes de pasaje cenital del sol, es decir, Toxcatl (a mediados de mayo), mes que anuncia las lluvias. De ahí que los observatorios como la chimenea del Edificio P de Monte Albán, el observatorio de Xochicalco (*Ibid.*,94) y la cueva astronómica de Teotihuacan sirvan para ubicar estos pasos cenitales.

El Mictlan está descrito por Sahagún (1969, t. I, Libro III, Cap. I) como un sitio "en medio de dos sierras que están encontrándose una con otra". Al difunto le decían que debía pasar por " el camino donde está una culebra guardando el camino", por donde está la lagartija verde, por ocho páramos, por ocho collados y donde estaba el viento de navajas. El muerto debía llevar consigo un perro de color bermejo

para pasar el río de la muerte (denominado Chiconahuapan).

Los popolucas conciben al inframundo como una región con pasajes peligrosos, en la que existen dos caminos: el de la derecha es estrecho, malo, con escombro y ascendente hacia el cielo; el de la izquierda es amplio, liso, limpio y desciende suavemente al infierno (Foster, 1945:186). Junto a la entrada al Más Allá hay un árbol de cacao, y el alma del difunto puede pasar sólo cuando los vivos hayan brindado con chocolate (*Idem.*).

Para los totonacos bajo la tierra está el reino de los muertos, donde viven el Dios del Fuego y el Dios de lo Muertos (Ichon, 1969:138).

El *Tlillan* es una cueva artificial donde la diosa Cihuacoatl presidía sobre pequeños ídolos llamados *tecuacuiltin.* Su sacerdocio estaba también dedicado al culto a Huitzilopochtli. Cihuacoatl es la patrona del sur de la cuenca de México, y según Broda (1987:80) es una vieja diosa de la tierra, esposa de Tlaloc.

Según Anderson (1988:153-154), el Tlalocan era concebido de muchas maneras entre los pueblos nahuas:

a. Según el *Códice Florentino*, era un lugar de riqueza, donde no había sufrimiento, donde no faltaba el maíz, la calabaza, el amaranto, el chile y las flores. En la "Plegaria a Tlaloc" del *Códice Florentino*, traducida por Sullivan (1965:45), se dice que los mantenimientos no han desaparecido, sino que los dioses los han escondido en el Tlalocan.
b. Era un lugar de belleza donde cantan aves de bellos plumajes, encima de pirámides de jade (varios ejemplos de poesía náhuatl).
c. Era una construcción de cuatro cuartos alrededor de un patio, con cuatro tinas de agua. Una de ellas era buena y las otras tres traían heladas, esterilidad y sequía. Durán menciona que este Tlalocan fue representado en el monte Tlaloc como un recinto amurallado con un patio y una figura de Tlaloc alrededor de la cual se dispusieron otras más pequeñas, representando a los montes más pequeños.

Sahagún señalaba que la montaña es un disfraz, ya que es como una vasija llena de agua (*op. cit.*).

Una cuarta idea es la que Durán y Tezozómoc señalan, en la que el Tlalocan se puede equiparar con el Cincalco. Se entraba a él por una caverna (Graulich, 1987: 252). Del Códice Florentino, Sullivan (1965: 55) traduce una "Plegaria a Tlaloc" en la que al final se dice: "Y ustedes que habitan los cuatro cuadrantes del universo, ustedes señores del Verdor, ustedes los Proveedores, ustedes los señores de las Cimas Montañosas, ustedes, Señores de las Profundidades Cavernosas".

A este respecto, existen dos estudios etnográficos de grupos de habla náhuatl en la Sierra de Puebla que versan sobre el Tlalocan; fueron escritos por María Elena Aramoni (1990) y Tim Knab (s.f.). Aramoni (*op. cit.*) habla de las cuevas como la entrada a este inframundo, y sus informantes señalan que Tamoanchan es la parte más profunda del Talokan.

Dice ella:

> Más allá de las puertas del inframundo, en las profundidades, hay un mundo esplendente. Allí reside el milagro de la fertilidad [...] En el Talokan se encuentran, además, los seres humanos que vendrán al mundo, así como todas las especies de animales [...] Las semillas, plantas y demás sustentos del hombre se piensan que brotan en el Talokan [...] De Talokan surge también todo poder, dinero riqueza; la cual se encuentra concentrada en el corazón del cerro, el Tepeyólot o "tesoro del cerro" (*Ibid.*: 146).

Los nahuas de Cuetzalan hablan de tres caminos como destino ulterior del hombre: "uno con dios (cielo); otro por debajo de la tierra (Talokan) y otro por las cuevas, que es el camino del diablo, es decir, el Miktan o infierno"(*Ibid.*, 148).

En su reciente estudio sobre los grupos de habla náhuatl de la Sierra de Puebla, Tim Knab describe la geografía del inframundo o *Talocan,* según concebida por los moradores de San Miguel Tzinacapan. Las cuevas son entradas al inframundo; éste tiene

todas las características de la superficie del mundo: montañas, ríos, lagos, cascadas, pero no tiene plantas. Existe un gran árbol de tierra en el centro del inframundo, sobre el cual apoya la tierra.

El Talocan es un mundo de oscuridad, no hay luz, no hay día y no hay sol. Tiene cuatro entradas, de las cuales la del oriente y el occidente son entradas y salidas para el sol en su viaje por el inframundo. Debajo de la plaza de San Miguel hay una cueva, que es la residencia de *Tlaloc melaw,* Señor del Inframundo; la posición de la iglesia y la presidencia municipal no son azarosas; y también en la parte central de la plaza existe un pozo de donde sale una corriente de agua que se dirige a la cueva (*Ibid.,* 27). Esta última, denominada "la iglesia del Talocan" ha sido equiparada con la cámara tetralobulada debajo de la Pirámide del Sol (*Ibid.:* 51).

En el inframundo, la entrada del norte se llama *mictalli* o *miquitalan*, y está representada por una "cueva de los vientos" y el acceso al mundo de los muertos. Los dueños de esta porción son el señor de los vientos y el señor de la Muerte que viven en grandes cuevas.

La entrada del sur se llama *atotonican*, y es un lugar de calor. El punto focal es un manantial de agua hirviendo que produce vapor y nubes. Éste se encuentra al fondo de una cueva.

El acceso del oriente es *apan*, un gran lago en el inframundo que se une con el mar. En medio del lago viven los señores del Agua.

La entrada del occidente está en un sitio denominado *tonalan,* en el que hay una montaña donde se para el sol en su viaje. El portal del inframundo del oeste está encima de la montaña que captura al sol, y sólo se puede pasar después de medianoche.

Un hecho que llamó nuestra atención es que las cuatro entradas, dos son topónimos cercanos al valle de Teotihuacan, que tiene la cuenca lacustre de Apan al este (paralela al lago del inframundo que se llama *apan* también en el mito) y el monte Tonalan al oeste (paralelo a la montaña *tonalan* del oeste en el mito).

Por otra parte, es bien sabido que Teotihuacan tiene manantiales al sudoeste, por lo cual también habría un paralelismo a este res-

pecto. Con relación al acceso al norte, es decir la cueva del viento, nos vino en mente un relato que publica Tobriner (1972) respecto de una barranca en la porción noreste del Cerro Gordo, con una cueva que tenía sonido de agua. En un mapa de 1580 se marca esta quebrada con el ruido, en la porción sureste del cerro. Tobriner incluso propone que la Avenida de los Muertos de Teotihuacan fue construida apuntando al Cerro Gordo, por la asociación de la montaña con el Dios del Agua (*Ibid.*113). Debemos hacer notar que la distribución geográfica de estos cuatro elementos en Teotihuacan sigue el patrón noreste, noroeste, sudoeste y este, quizá guardando simetría con el eje teotihuacano de 15.5 grados acimut.

Es probable que el mito de los grupos de habla náhuatl de la sierra de Puebla haya sido copiado de un esquema proveniente del valle de Teotihuacan y de su geografía sagrada, pero también es probable que tanto uno como la otra estén sujetos a un arquetipo mesoamericano del inframundo.

Estudio del inframundo de Teotihuacan

Las ideas que hemos planteado anteriormente y las sugerencias de Doris Heyden (1975, 1981) estimularon nuestra curiosidad en torno a la probable existencia de un sistema de túneles y cuevas en Teotihuacan, que pudiese ser un modelo de inframundo o Tlalocan.

La existencia de cuevas en Teotihuacan no es un dato nuevo. Heyden (*Ibid*, 1981) reproduce el glifo de Teotihuacan del Códice Xolotl en el cual se aprecian las dos grandes pirámides del sitio, bajo las cuales hay una cueva con un personaje dentro. No sería improbable que esta figura se refiriese a los oráculos que frecuentemente se hallaban dentro de cuevas, como la *Relación de Teotihuacan* lo señala (Soruco,1985:107). Los topónimos como Oztoyohualco y Oztoticpac hacen referencia a las cuevas.

Linné (1934) hace referencia a una cueva natural en el sitio de Las Palmas, San Francisco Mazapan, cuyo acceso se situaba en

el interior de una casa. Este tenía techo de lajas, había una figura de piedra, y en el interior de la cueva se hallaron dos grandes ánforas de almacenamiento.

También Armillas (Gutiérrez, 1986) observó que cuando los trabajadores vaciaron lo que posteriormente sería el Restaurante de la Gruta, hallaron cantidades excepcionales de ánforas de almacenamiento, hecho que le llevó a proponer que estas oquedades hayan servido para tal fin.

Carmen Cook de Leonard, Juan Leonard y Alfonso Soto Soria excavaron una cueva en Oztoyohualco y hallaron huellas de ocupación desde Teotihuacan II en adelante (Millon, 1957: 12).

Conocemos bien el trabajo de Doris Heyden (1975) sobre el túnel que pasa bajo la Pirámide del sol, utilizando en tiempos de Teotihuacan II para fines rituales Originalmente se pensaba que éste terminaba en la cámara tetralobulada que menciona Heyden; sin embargo tenemos algunos datos que sugieren que el túnel originalmente continuaba, como veremos más adelante. Heyden, citando a Mooser, señala también la posibilidad de que el túnel albergase alguna vez un manantial (*Ibid.*,1981: 3), hipótesis que nos ha llevado a incluir un estudio paleohidrológico en nuestro proyecto.

Como mencionamos anteriormente, también Enrique Soruco (1985) obtuvo importante información de la cueva astronómica al sudeste de la Pirámide del Sol. Basante Gutiérrez (1982, 1986) hizo, por su parte, varias descripciones de cuevas del valle, algunas de las cuales fueron excavadas.

El objetivo de nuestro proyecto (Estudio de túneles y cuevas en Teotihuacan. Arqueología y geohidrología) es el localizar y definir túneles y cuevas de interés arqueológico por el uso ritual o económico a que fueron destinados. Para este fin se plantearon los siguientes estudios:

1. Un reconocimiento geológico para determinar los distintos tipos de fenómenos volcánicos presentes.
2. Un reconocimiento detallado de las cuevas y depresiones

visibles en la parte norte del valle de Teotihuacan, con el fin de ubicar sus coordenadas, tomar sus acimutes y ver en qué contextos litológicos están excavadas.

3. En los sectores intermedios entre las depresiones visibles, llevar a cabo estudios geofísicos para detectar anomalías que pudiesen corresponder a las oquedades, y así trazar la trayectoria de los túneles.

Las técnicas que se han utilizado son:

a. La magnetometría. Esta técnica requiere de un magnetómetro de protones, y las oquedades aparecen como mínimo magnéticos. Se hicieron numerosos perfiles magnéticos y retículares particularmente en el sector este y la plaza de la Pirámide de la Luna, en la Plaza 5, en la Plaza de las Columnas, Plaza del Sol, Plaza 6, Plaza1, Plaza de las Águilas y Plazas de Oztoyohualco. Proponemos que una trayectoria de túneles esté relacionada con las plazas de tres templos del sector noroeste de la antigua ciudad.
b. La resistividad eléctrica. Para confirmar los resultados magnéticos y precisar la localización de los túneles, se llevaron a efecto varios perfiles eléctricos sobre las líneas trazadas por los perfiles magnéticos. Se utilizó un resistivímetro de corriente directa y arreglo Wenner con una distancia variable entre electorados. Por otro lado, el grupo Investigaciones Geofísicas de México, S.A. hizo sondeos eléctricos verticales, calicatas y polodipolo en el sector este de la Pirámide de la Luna. Las oquedades se manifiestan como anomalías de baja resistividad eléctrica.
c. La gravimetría. Se hicieron 125 estaciones de gravimetría con 4 m de separación para contar con cinco perfiles. Una de las líneas se localizó en Oztoyohualco, y las otras cuatro, al este de la Pirámide de la Luna.
d. Se intentó aplicar sísmica de refracción y un radar de

penetración; con éxitos parciales.

4. Se hicieron también perforaciones en ciertas anomalías al este de la Pirámide de la Luna y al noroeste de la Plaza 5 para verificar qué estaba ocasionando la diferencia magnética o eléctrica. De estos sondeos de 10 cm se obtuvo un panorama muy interesante del sustrato de Teotihuacan, antes de las grandes transformaciones constructivas que sufrió la ciudad. Al parecer tanto al este como al oeste de la Pirámide de la Luna corrían numerosos arroyos que aparecieron indicados en nuestros sondeos como zonas de guijarros redondeados con lítica y cerámica rodadas.
5. Por último se pretende iniciar la excavación del sistema de túneles, comenzando con lo que consideramos es la continuación del túnel bajo la Pirámide del Sol. En esta excavación pretendemos esclarecer las áreas de actividad que den pauta sobre los usos tanto domésticos, como de almacenamiento y ritual, a que fueron destinados estos espacios, particularmente ritos de fertilidad de la tierra, culto al agua y probablemente ritos funerarios.

Para tiempos mexicas, ya Basante Gutiérrez (1986: 48) registró la presencia Azteca III en algunas cuevas del valle, particularmente restos de habitación en oquedades halladas en las inmediaciones del Cerro Gordo (Monzón, 1987).

Resultados

Los resultados del reconocimiento geológico mostraron que existe un depósito de piroclastos o aglomerados volcánicos con tezontle y bombas en la parte noroeste del valle de Teotihuacan. Mooser (1968) menciona esta lengua de materiales volcánicos sobre la cual fueron construidas las dos pirámides principales del sitio. El arroyo Piedras Negras modificó su curso a raíz de este flujo de material volcánico. Mooser también señala la posibilidad de que hubiese agua en el fondo de las cuevas, y le sorprende que los primeros asentamientos del valle no se ubicaran en la zona de

los manantiales de Puxtla, en San Juan Teotihuacan.
Consideramos que las cuevas y túneles del sector noroeste del valle fue el factor que motivó la ubicación del primer centro urbano en este sector.

El Cerro Malinalco es una de las estructuras más antiguas en el valle; se encuentra muy erosionado y se identifica como un estrato-volcán del Mioceno. El Cerro Gordo es una estructura basáltica de edad intermedia, pues los volcanes de la zona se fechan del Terciario Medio al Cuaternario. Se trata de un estrato-volcán del Plioceno.

Entre estos dos grandes volcanes existen cuando menos cinco conos cineríticos del Cuaternario. De ellos provino el material que forma el flujo de lavas y tobas basálticas que cubre la parte noroeste del valle, y es probable que al fondo de este estrecho se encontrase un río o arroyo.

Así, basaltos, tobas, tezontle y bombas volcánicas forman el sustrato donde se formaron las cuevas. Sin embargo, conviene distinguir los tipos de oquedades en este sector del valle:

a. Las más grandes son gigantescas depresiones semilunares que parecen haberse formado en los extremos de flujos sucesivos de material escoriáceo, que posteriormente formaron aglomerados. Tenemos la hipótesis de que dichos flujos siguieron la antigua topografía y mantuvieron las diferencias de relieve. Los frentes parecen estar bien marcados y producen un cambio visible en la topografía, particularmente en la pendiente.
b. Existen otras depresiones más o menos poligonales u ovaladas, que no tienen las características de las anteriores. Son más pequeñas y están alineadas en sentido noroeste-sudeste. Probablemente sean consecuencia de un paleocauce cubierto por las escorias o quizá estén sobre una fisura.
c. En ambos tipos de depresiones existen cuevas en sus paredes. Muchas de ellas pudieron haber sido hechas por

los teotihuacanos para extraer material constructivo, particularmente tezontle y toba, ya que en las bocas de algunas se observan pilares dejados por los extractores para evitar el colapsamiento del material piroclástico. Su característica distintiva es que son radiales al centro de la depresión .

d. Un cuarto tipo de oquedad puede ser el tubo de lava basáltica que quizá esté representada en el sector del Restaurante de la Gruta.

Proponemos que todo el sector noroeste del valle de Teotihuacan esté lleno de cuevas, algunas de las cuales tienen continuidad a través de las plazas de tres templos, comunes en la parte norte de la antigua ciudad de Teotihuacan. También proponemos a manera de hipótesis que el túnel que pasa por debajo de la Pirámide del Sol originalmente continuaba hacia el sureste y tenía una boca por la gran depresión semilunar que yace detrás de la gran estructura. Además, hemos hecho retículas magnéticas en esta parte posterior y hemos detectado la continuación del túnel.

Hemos podido recorrer unos 50 metros de esta porción y tiene las mismas características que el túnel principal: angostamientos y ensanchamientos, nicho con entierros de infantes, restos de incensarios y tapaollas teotihuacanos.

Así pues, la fase siguiente que abarca la excavación de los túneles se iniciará precisamente por esta porción posterior del túnel de la Pirámide del Sol. Los objetivos de la excavación estarán encaminados a ubicar los contextos ceremoniales, habitacionales y de almacenamiento en las distintas porciones del sistema, con el fin de reconstruir el rango de actividades llevado a cabo en el interior de ellas y la secuencia de ceremonias.

Consideraciones finales

Consideramós que en la historia teotihuacana hubo dos épocas manifiestas en conceptos de planificación urbana.

La primera pertenece a la fase Tzacualli (si no es que desde

Patlachique), en la que los complejos de tres templos, entre los cuales destacan el grupo de la Pirámide del Sol y el de la Pirámide de la Luna, estuvieron íntimanente relacionados al culto de las cuevas y túneles, siguiendo una tradición procedente del Preclásico. La llamada "antigua ciudad" por Millon (Oztoyohualco) es precisamente el sector donde fueron edificados los complejos de tres templos. A diferencia de Millon, consideramos que no había una gran población residente en el centro. Las cuevas (y sus probables manantiales subterráneos) serían, pues, el factor que motivó la erección de este primer centro tan lejos de los manantiales de Puxtla, y en la parte más inerte del valle.

La segunda época, a partir de Miccaotli, pero más claramente en Tlamimilolpa, trajo consigo una nueva traza, con la Avenida de los Muertos como eje. La población que antes vivía en Oztoyohualco abandonó este sector, se asentó en la vecindad del nuevo eje, e inauguró una nueva forma de vida doméstica: los conjuntos habitacionales multifamiliares. La ciudad tuvo una conformación cuatripartita y se hizo cada vez más densa. Adquirió así la forma que Millon describió en su famoso libro (Millon, 1973). El culto a las cuevas había pasado a un segundo plano, frente a la presencia de la religión estatal del dios Tlaloc, como deidad del territorio.

De las muchas cuevas que existen en el sector septentrional del valle de Teotihuacan (y que muchas fueron usadas para extraer materiales constructivos) hay algunas que tienen una continuidad territorial. Este sistema de túneles pudo haber sido concebido por los teotihuacanos como un Tlalocan o inframundo. La existencia de un mito náhuatl de la sierra de Puebla en el cual se habla de una geografía del inframundo con topónimos que existen físicamente en el valle de Teotihuacan y sus inmediaciones nos hace pensar que este sistema fue famoso en la época prehispánica.

Bibliografía

Anderson, Arthur J.O., "A Look into Tlálocan", en : *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan,*

J.K. Josserarn y Karen Dakin (eds.), Oxford, BAR (BAR International Series 4021), 1988, pp.151-159.

Aranzábal, Fernando, "La cueva está en la ruta de la obsidiana *Excélsior*, 31 de julio de 1974, México, D.F.

Aramoni, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, (Regiones), 1990.

Arzate, J.A.; L. Flores; R.E. Chávez; L. Barbara y L. Manzanilla, "Magnetic prospecting for tunnels and caves in Teotihuacan, México", *Geotechnical and Environmental Geophysics,* Vol. III: Geotechnical, S.H. Ward (ed.), Society for Exploration Geophysicists (Investigations in Geophysics n. 5), 1990, pp.155-162.

Barba, L.A.; Linda Manzanilla; R. Chávez, L. Flores y A.J. Arzate, "Chapter 24. Caves and tunnels at Teotihuacan, México; A geological phenomenon of archaeological interest", *Centennial Special,* Volume 4, Geological Society of America, 1990, pp. 431-438.

Basante Gutiérrez, Oscar Roberto, "Algunas cuevas en Teotihuacan", Memoria del *Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*, R. Cabrera Castro, I. Rodríguez y N. Morelos (eds.), México, INAH, Colección Científica, Arqueología n. 132, 1982, pp. 341-354.

_______, Ocupación de cuevas en Teotihuacan, México, ENAH, tesis de licenciatura, 1986.

Bonor Villarejo, Juan L., *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1989.

Broda, Johanna, "Ideology in Prehispanic Mesoamerica", *Ethnoastronomy and Archaeo astronomy in the American Tropics,* A.F. Aveni y G. Urton (eds.), New York, The New York Academy of Sciences (Annals of the New York Academy of Science vol. 385), 1982, pp. 81-110.

_______, "Templo Mayor as Ritual Space", *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and phery in the Aztec World,* J. Broda, D. Carrasco y E. Matos Moctezuma, (eds.), Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 61-123.

Chávez, R; J. Arzate: L. Flores; L. Manzanilla y L. Barba,

Estudio geofísico de las cuevas y túneles de Teotihuacan, México, UNAM, Instituto de Geofísica (Serie Investigación No.78), 1988.
Ford, Richard I. "Corn is our Mother", paper presented at the Meeting "Corn and culture in the Prehistoric New Word"11-13 May, Minneapolis, Univerity of Minnesota, 1990.
Foster, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, Berkeley, University of California Press (University of California Publications in American Achaeology and Ethnoloy vol. 42, n. 2), 1945, pp177-250.
Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Méxique ancien préhispanique*, Bruxelles, Palais des Académies (Mémoires de la Classe des Lettres, Colléction in-8, séconde série, t. LXVII, fasc.3), 1987.
Hellmuth, Nicholas, *The Surface of the Underworld. Iconography of the Gods of Early Classic Maya Art in Peten, Guatemala*, Culver City, Foundation for Latin American Anthropological Research, 1987.
Heyden, Doris, "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, México", *American Antiquity*, vol. 40, No. 2, abril, Society for American Archaeology, Washington, 1975, pp.131-147.
_______, "Caves, Gods, and Myths: World Views and Planning in Teotihuacan", en Benson, Elizabeth P. (ed.) : *Mesoamerican Sites and World Views*, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, Washington, 1981, pp. 1-39.
Ichon, Alain, *La Religión es Totonaques de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.
Knab, Tim J. Geografía del inframundo, mecanuscrito inédito, s.f.
Limón Olvera, Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones), 1990.
Linné, S., *Archaeological Researches at Teotihuacan, México*, Stockholm, Victor Pettersons Bokindustriaktiebolag, The Ethnographical Museum of Sweden (New Series, Publication n. 1), 1934.
Manzanilla, Linda; Luis Barba, René Chávez, Jorge Aruzate y Leticia Flores, "El inframundo de Teotihuacan. Geofísica y

Arqueología", *Ciencia y desarrollo*, vol. XV, No. 85, marzo-abril, CONACYT, México, 1989, pp. 21-35.

Márquez de González, Lourdes, Antonio Benavides Castillo y Peter J. Schmidt, *Exploración en la Gruta de Xcán, Yucatán*, Mérida, INAH, Centro Regional del Sureste, 1982.

Millet, Luis C.; Ricardo Velázquez Valadez y Roberto MacSwiney, *Guía de las Grutas de Loltún, Oxkutzcab, Yucatán*, México, INAH, 1978.

Millon, René, "Teotihuacan", *Scientific American*, vol. 216, n. 6, June 1957, pp. 38-48.

_______, *Urbanization at Teotihuacan, México*, vol. 1: The Teotihuacan Map. Text, Austin, University of Texas Press, 1973.

Monzón Flores, Martha, *Dos casas habitación prehispánicas en Teotihuacan. Ome Calli Ipan Teotihuacan*, México, ENAH, tesis de licenciatura, 1987.

Mooser, Federico, "Geología,naturaleza y desarrollo del valle de Teotihuacan", en: *Materiales para la arqueología de Teotihuacan*, J.L. Lorenzo (ed.), México, INAH (Serie Investigaciones n.17), 1968, pp. 29-3

Navarrete, Carlos, "El material arqueológico de la Cueva de Calucan (un sitio posclásico en el Iztaccíhuatl)", *Tlatoani* n. 11, 2a. época, octubre México, ENAH, 1957, pp. 14-18.

Navarrete, Carlos y Eduardo Martínez, *Exploraciones arqueológicas en la Cueva de los Andasolos, Chiapas, Tuxtla Gutiérrez*, Universidad Autónoma de Chiapas, 1977.

Pérez Elías, Antonio, "Las cuevas del valle de México: su importancia etnohistórica", *Tlatoani* n. 10, 2a. época, junio, México, ENAH, 1956, pp. 34-38.

Pohl, Mary, "Three. Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands", *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey*, R.M. Leventhal y Alan L. Kolata (eds.), Cambridge, Harvard University, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1983, pp. 55-103.

Sahagún, Fray Bernandino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 8-11), 1969

Soruco Saenz, Enrique, Una cueva ceremonial en Teotihuacan, tesis de licenciatura en Arqueología, México, ENAH, 1985.

Sotelo Santos, Laura Elena, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI, México,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos), 1988.

Sullivan, Thelma D., "A Prayer to Tláloc", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. V, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, pp.39-55.

Tobriner, Sthephen, "The Fertile Mountain: an Investigation of Cerro Gordo's Importance to the Town Plan and Iconography of Teotihuacan", *Teotihuacan, XI Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología,1972, pp.103-115.

Troike, Nancy P., "La historia mixteca tal como la consigna el Códice Colombino-Bécker", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* t. XXXIV, n. 2, Sociedad Mexicana de Antropología, 1988, pp.379-402.

Weitlaner, Roberto y Juan Leonard, "De la cueva al palacio", *Esplendor del México Antiguo,* Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, 1959, pp.933-956.

Zapata Pereza, Renée Lorelei; Antonio Benavides Castillo y Agustín Peña Castillo, *La gruta de Xtacumbilxunaan, Campeche,* México, INAH (Colección Regiones de México), 1991.

Identificación e interpretación de petroglifos del Cerro Colorado Chico en Teotihuacan

---

José Rodolfo Cid Beziez*

El presente trabajo es el resultado de las investigaciones de salvamento arqueológico que se realizan en las instalaciones del quinto regimiento de artillería, en el poblado de Teotihuacan de Arista, con el apoyo del general Antonio Riviello y el general Alfredo Ochoa, secretario y subsecretario de la Secretaria de la Defensa Nacional, respectivamente.

Los petroglifos se localizan en el Cerro Colorado Chico, a tres kilómetros aproximadamente de distancia hacia el oeste de la Calle de los Muertos, en el sector N3W6 (Millon, 1973), a 2335 msnm. El primero de ellos, ampliamente conocido y documentado es uno de los comúnmente llamados "marcadores" o "Cruz punteada", o llamados "TEO" (*Idem.*, 1973; Aveni y Harturg, 1985; Von Winning, 1987).

Este petroglifo consiste en dos círculos concéntricos atravesados por dos líneas perpendiculares que se cruzan en el centro. Se encuentra grabado en una roca de 1.24 m de largo por 0.95 m de ancho, los puntos e incisiones marcados en la roca se lograron seguramente por desgaste ya que en ningún caso presentan despostilladuras por cincel y percutor. El diámetro del círculo exterior mide 0.78 m, el diámetro del círculo interior es de 0.55 m; el eje norte-sur mide 0.85 m y el eje oeste-este 0.95 m.

*INAH

El número de puntos es el siguiente:

Círculo exterior 59 puntos.
Círculo interior 52 puntos.
Eje sudeste-noroeste 17 puntos.
Eje sudoeste-noreste 32 puntos, marcando 18 puntos en el eje del círculo central.

Más el punto central, lo que nos da un total de 161 puntos (fig. 1). Además de los puntos se presentan dos incisiones, una de las cuales completa el círculo exterior en la zona noroeste donde hay ausencia de puntos, la otra se encuentra entre los sectores noroeste y noreste del petroglifo, consiste en una línea curva con los extremos divergentes, la cual representa un dibujo seccionado de las famosas ánforas teotihuacanas.

La dirección del eje sur-norte va hacia el Cerro Gordo a 30 grados acimut el eje oeste-este tienen una dirección de 117 grados acimut y se dirige hacia la Ciudadela pasando la visada por el centro de los cuatro montículos de la plataforma sur del cuadrángulo, aunque no es posible verificar por la vegetación cabe la posibilidad de que este rumbo coincida con la esquina noroeste del ala sur de la segunda plataforma de la Ciudadela.

Los autores antes mencionados han propuesto que se puede tratar de marcas para el trazo de la ciudad, a manera de puntos geodésicos. Una segunda posibilidad sería la de marcadores para observaciones astronómicas, o simplemente como patollis.

El segundo petroglifo se encuentra a 39 m. con un rumbo de 339 grados acimut de la cruz punteada, consiste en tres puntos formando un triángulo invertido, enmarcado por una línea curva en forma de "U", formando una cara humana (fig. 2). La roca donde se localiza se encuentra casi en forma vertical, su base mide 0.40 m y 0.41 m de altura, la figura mide 0.27 m por 0.20 m.

La primera referencia de figuras de este tipo fue dada a conocer por Beyer (1922:169), llamándolo "Dios con máscara", aunque Seler (citado por Beyer) lo identificó como el dios Xipe Totec; desde este momento se inicia el estudio comparativo con figurillas

que guardan las mismas características, como en la localizada en la estructura 22 del sector NIW6 (Millón, 1973, fig.3). Segourné (1984: 170), identifica a Xipe en una vasija asociada al quincunse, a la *"S"* y a la Cruz de San Andres (fig. 4), asimismo establece la relación con Tlaloc y con otros elementos de agua (fig. 5). Según Nicholson (citado por Von Winning ,1987:147),el culto del dios con máscara se originó probablemente en Oaxaca o Guerrero.

El tercer petroglifo, que en realidad es un grupo, no tiene referencia anterior por lo cual posiblemente existirá polémica, se encuentra en una roca de 0.97 m de largo, en su parte más ancha mide 0.96 m y 0.36 m en la angosta. Entre los elementos que se destacan se observa una serie de líneas horizontales y verticales, que se entrecruzan, sin que se pueda observar una figura específica, aunque posiblemente corresponde a un *patolli.* Un segundo elemento muy intemperizado, consiste en una línea en forma de ángulo, en cuya base se pueden observar algunas líneas. El elemento que se considera más importante consiste en una línea recta de la cual surgen cuatro espirales en contraposición, en la parte superior para rematar la figura se localizan tres ovalos, todo el motivo surge del dibujo seccionado de la representación de una olla (fig.6). Este elemento de 0.345 m de largo por 0.175 m en la parte más ancha, se localiza con un rumbo de 237 grados acimut a una distancia de 31 m de distancia del marcador.

De acuerdo a lo que conocemos, en Teotihuacan se le dio mayor importancia a las representaciones simbólicas no lingüísticas basadas en las imágenes y en asociaciones compartidas, por tal motivo para realizar un estudio de la religión debemos entender el carácter simbólico de los ritos, de los mitos, de las artes, etcétera, desde las formas elementales, los animales y las plantas se convierten en signos, lo que implica dos términos: un significante y un significado, y entender la relación entre ambos.

La relación entre significante y un significado es ante todo convencional, como resultado de un acuerdo entre usuarios del signo, la relación entre uno y otro está en su naturaleza, en su substancia o en su forma, la cual es motivada, es analógica. La analogía puede ser metafórica o metamímica, según si el signi-

ficante y el significado poseen asociados por un nexo de continuidad en el espacio y en el tiempo. Bajo su forma más completa, la analogía es una representación, pero el valor icónico de la representación adopta en general una forma más esquemática o hasta abstracta.

Sin embargo, es comprensible que la motivación libere el signo de la convención y que en última instancia, signos de pura representación puedan funcionar al margen de toda convención previa. Cuando menos fuerte es la motivación más cerrada debe ser la convención y, en última instancia, ésta solo puede asegurar el funcionamiento del signo en el cual ya no hay ninguna relación sensible entre el significante y el significado. El signo es llamado en este caso arbitrario. Tradicionalmente escuchamos que a los signos motivados o arbitrarios se le llama *icónicos* o *simbólicos,* dando como resultado una gran confusión en el uso de la palabra símbolo.Un símbolo representa una cosa en virtud de una correspondencia analógica. Por lo tanto, es de naturaleza iconográfica. Cuando la significación es explícita, como en las ciencias modernas, el signo es generalmente arbitrario, pues toda relación analógica corre el riesgo de alterar el sentido transfiriendo al significado propiedades del significado.

Ahora bien, es importante relacionar el símbolo con su referente de un modo deductivo pues, aunque existe entre ambos alguna asociación física o perceptiva, esa asociación presenta un elemento de variabilidad arbitraria, que impide la identificación del símbolo y su referente.

Sin embargo, los símbolos tienen una aptitud inherente respecto a las cosas o a los sucesos con los cuales estén asociados.

Como esas representaciones colectivas simbólicas preservan algunas de las características fundamentales de todo simbolismo, y como representan las categorías con frecuencia implícitas en la sociedad, no se les puede cuestionar, analizar o mostrar como contradictorias en si mismas.

En la interpretación indudablemente es de gran valor conocer el significante y el significado, pero cuando se carece de estos elementos hay que recurrir a los elementos conocidos que se

consideren, en que han seguido una línea directa, que el valor icónico puede llegar a representarse como una abstracción, pero considerando que el simbolismo es estático y rígido, ya que existen elementos prototípicos claramente diferenciables uno de otro, se facilita el camino.

En el marcador tenemos un claro manejo de cómputo relacionado con ciclos de tiempo, aunque no se puede interpretar la totalidad del cómputo, hay suficientes elementos de carácter calendárico. El eje oeste-este, considerado el más importante por el rumbo que sigue, cuenta con diez y ocho puntos al interior del círculo concéntrico, sin considerar el punto central por no saber a qué eje corresponde o es el punto de partida de los cuatro radios, el círculo interior tiene 52 puntos; se tienen agrupaciones de trece puntos en los cuadrantes noreste del círculo exterior, en eje sector noroeste y sudoeste del círculo interior, dos grupos de cuatro puntos en el sector noroeste del círculo exterior, así como en el eje oeste-este entre los dos círculos y fuera de ellos. Claro que el cuatro aparentemente no tiene ninguna anotación calendárica, sin embargo con las investigaciones del Templo de Quetzalcóatl (Cabrera, *et al.* 1989; 1990; 1991) estas agrupaciones adquieren gran significación: 9 + 4 = 13 ó agrupando 18 + 8 = 26. Aunque este tipo de análisis será presentado en un trabajo posterior donde se involucran una mayor cantidad de datos.

La presencia de "Xipe" como el posible antecesor del "Xipe Totec" mexica, relacionado con elementos asociados al agua y el mismo Tlaloc nos indica una estrecha relación con posibles ciclos agrícolas, y como consecuencia ¿la sistematización del cómputo del tiempo?... el tiempo lo dirá.

El petroglifo 3 se puede descalificar por no tener antecedentes, claro que de tratarse de un *patolli,* es difícil determinar su temporalidad por el gran intemperismo que sufre, en el segundo elemento, el ángulo con líneas en la base, posiblemente se trate del signo del año (?), aunque en este periodo más que tratarse del signo del año sería el signo del tiempo. El elemento principal interpretado como un *malinalli* no tiene comparación en la iconografía teotihuacana. Básicamente este elemento tiene

la forma general del relieve de Chalcatzingo (Coe, 1965, fig. 7). La misma forma es representada en el *Códice Borgia* como el glifo *malinalli*, y en ambos casos representan la tierra.

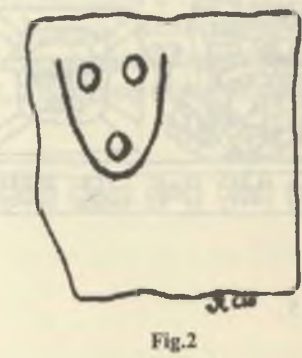
Los tres elementos asociados nos permiten establecer una relación de ciclos agrícolas con una connotación calendárica, ya que las fiestas dedicadas a Xipe –en la cultura mexica– se iniciaban un día después del día de San Joseph (Duran, 1984:95), lo cual se puede interpretar como el primer día de primavera o el último de invierno.

Por lo tanto podemos concluir que los elementos localizados en el Cerro Colorado Chico, tienen una estrecha relación entre sí, que si bien no funcionan como marcadores calendáricos en el sentido estricto de la palabra, si funcionaron como elementos que determinan el inicio de actividades agrícolas, a partir de un cómputo de periodos de heladas, de sequía y de lluvia.

Relación de figuras.

Fig. 1 Marcador, o cruz punteada.
Fig. 2 Representación de Xipe en petroglifo.
Fig. 3 Figurilla de Xipe.
Fig. 4 Xipe, según Sejourné.
Fig. 5 Xipe asociado a Tlaloc, y elementos acuáticos, según Sejourné.

Fig.1



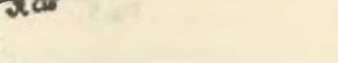


Fig.2

Fig.3



Fig. 4

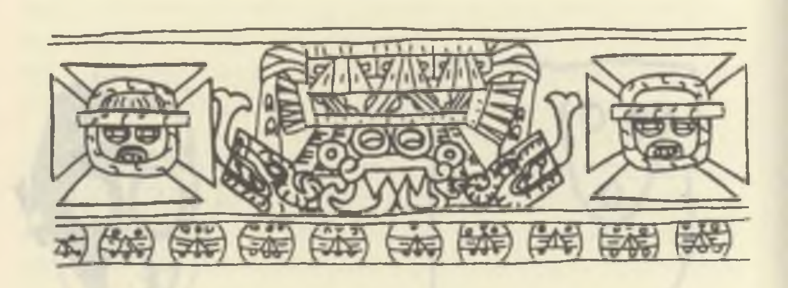


Fig. 5

Bibliografía

Aveni, Anthony, F. y Horst, Hartung, "Las cruces punteadas en Mesoamérica: versión actualizada", en *Cuadernos de arquitectura mesoamericana, no. 4,* UNAM, México, 1985.

Beyer, Hermann, "Estudio interpretativo de las algunas esculturas", en *La población del valle de Teotihuacan,* INI, México, 1922, Reimpreso 1970. pp- 168-174.

Cabrera, Rubén; George Cowgill; Saburo Sugiyama; Carlos Serrano, "El proyecto Templo de Quetzalcóatl", en *Arqueología 5.* INAH, México, 1989, pp. 51-79.______, "Proyecto Templo de Quetzalcóatl", en *Consejo de Arqueología,* Boletín del INAH, México, 1990, pp- 44-49.

Carlos Serrano, Rubén; Saburo Sugiyama and George Cowgill, "The templo de Quetzalcóatl, proyect at Teotihuacan", A preliminary report, en *Ancient Mesoamerica, 2,* Cambridge University Press, 1991, pp. 77-92.

Caso, Alfonso, "Dioses y signos Teotihuacanos",en *Teotihuacan onceava mesa redonda SMA,* México, 1966, pp. 249-279.

Códice Borgia, Edición Facsimilar comentada por Eduard Seler, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Duran, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme,* ed. Porrúa, S.A., México, Biblioteca Porrúa No. 36, Tomo I, 1984.

Millon, Rene, Bruce Drewitt and George Cowgill, *Urbanitazion at Teotihuacan,* México, The Teotihuacan map, part 2, The University of Texas Press, Austin, 1973.

El culto cotidiano en Yucatán durante el Posclásico Tardío

Adriana Velázquez Morlet*

Desde que los primeros viajeros comenzaron a ocuparse de los antiguos mayas, la religión ha sido un tema recurrente en muchos de los textos, disertaciones y discusiones que han venido generándose; sin embargo, la mayor parte de los trabajos se han preocupado por analizar a la religión maya producida por y para los grupos de élite: los grandes templos, las ofrendas, los dioses y en general, todos los elementos asociados a contextos ocupados por los segmentos en el poder. De tal manera, el análisis del culto familiar y cotidiano ha quedado ciertamente marginado.

Las razones son evidentes, el registro material asociable a la religión de los grupos rurales es escaso, en principio, por la falta de excavaciones bien planificadas y, al mismo tiempo, por las dificultades que implica la conservación y la interpretación de este tipo de asentamientos.

Retomando esta problemática, en este breve trabajo pretendemos hacer algunas reflexiones en torno a algunos contextos arqueológicos que estamos interpretando como producto de la actividad ritual cotidiana de la época prehispánica tardía.

Cuando se habla de la religión cotidiana de los mayas, con frecuencia se hace mención de una serie de deidades asociadas a

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

las actividades que comúnmente realizaban los grupos adscritos a las posiciones de estatus más bajas; así por ejemplo, puede mencionarse a *Ah Mun*, dios del maíz; *Ah Musenkab*, dios de las abejas, las colmenas y la miel; *Ak Chuah*, dios de los mercaderes y del comercio; *Hun Chuen*, dios de la escritura, la pintura, la música y el arte, *Hun Lahpé*, dios de la guerra, y otros más vinculados con animales y otras actividades (Rivera, 1986:156-159). Pero en realidad se sabe muy poco acerca del contexto en que se habrían desarrollado los rituales asociados a estas deidades y, en general, a la vida religiosa de los grupos mayas.

Dentro de estos posibles contextos, las cuevas y los cenotes parecen haber ocupado un lugar relevante. Como ya ha señalado Andrea Stone (1989), dentro del ritual maya prehispánico las cuevas jugaron un papel sobresaliente en lo que se refiere a ritos de paso, ceremonias de sacrificio (y autosacrificio) y otro eventos; en este sentido las pinturas y grabados que han subsistido hasta nuestros días, se nos presentan como el testimonio más elocuente de tales actividades y, de hecho, según Stone (*op.cit.*, 331), "las pinturas [y quizá también los grabados] de las cuevas mayas, en su mayor parte reflejan actividades que tuvieron lugar en la cueva".

Sin embargo, también es claro que no todas las evidencias pictográficas de que se tiene noticia se asocian al mismo tipo de ritual. Por citar dos casos, Actún Na Kan, en Quintana Roo (Leira y Terrones, 1986) y Naj Tunich, en Guatemala (Stuart, 1981; Brady y Stone, 1986), fechados para el Posclásico Tardío y el Clásico Tardío respectivamente, muestran elementos iconográficos muy distintos, que evidentemente se vinculan a prácticas también distintas. Actún Na y Naj Tunich son cuevas en las que parecen haberse llevado a cabo rituales más bien complejos.

Dentro del registro arqueológico conocido, otras evidencias asociadas a cuevas y cenotes pudieron documentar esta clase de eventos. Entre los numerosos sitios con pinturas y grabados registrados en Yucatán destacan aquellos que incluyen rasgos como manos, rostros (o "máscaras") e imagénes diversas que bien pudieran ser indicativas de un ritual más cotidiano y alejado de la compleja parafermalia de los centros de culto.

Siendo las cuevas un elemento tan común en la geografía yucateca, es fácil suponer que habrían sido una elección inmediata para las pequeñas comunidades de la región, y que sus características mismas seguramente habrían proporcionado el vínculo necesario con conceptos tales como el origen,el inframundo, y otros que pudieran haberse relacionado estrechamente a la subsistencia misma: la fertilidad, la cosecha, la lluvia, etcétera.

Consideramos que precisamente estas preocupaciones asociadas a la supervivencia dieron origen a una serie de rituales cotidianos y hasta cierto punto, más "simplificados", que se arraigaron profundamente en la mentalidad y el modo de vida de los pueblos mayas de las tierras bajas del norte; y fueron éstos justamente los que con mayor fuerza permanecieron, aún después de la conquista española, y hasta nuestros días como podemos atestiguar a través de la etnografía de los grupos mayas contemporáneos.

En este sentido, el caso de la cueva Dzibichén, registrada por nosotros a principios de 1986, y paralelamente por Andrea Stone, es quizá uno de los ejemplos más notables de lo que consideramos parte del culto cotidiano del Posclásico tardío. El lugar en cuestión presenta características excepcionales, pues muestra una notable secuencia cronológica de imágenes que pueden ser separadas en tres grupos temporales asociados a la época prehispánica (el postclásico tardío. ¿Siglos XV-XVI?), la época colonial (¿siglos XVI -XVII?) y la época contemporánea (siglo XX).

El primer grupo es especialmente rico en el aspecto iconográfico; ubicadas en torno a un ojo de agua, las pinturas muestran elementos de clara manufactura prehispánica, en los que destacan una representación de Chaac, divinidad de la lluvia, al que Andrea Stone (*op.cit.*, 326) compara estilísticamente con el Códice Madrid, lo que viene a corroborar su fechamiento tardío.

El personaje aparece acompañado por una serie de imágenes zoomorfas, incluyendo tortugas, diferentes tipos de serpientes, insectos, un cocodrilo, un jaguar descendente, un ave y un rostro antropomorfo. Todos estos elementos parecen ser indicativos de la realización de un culto a la lluvia, lo cual se asienta en el hecho

de que Chaac, según De la Garza (1984; 49–50), se asocia principalmente con la serpiente, así como una serie de animales ligados con la lluvia, como ranas, sapos, tortugas, y otros seres, como los que aparecen representados en Dzibichén.

Pero este ritual dedicado a la lluvia parece haber tenido una connotación aún más particular, ya que otros elementos presentes en este primer grupo de pinturas pueden ser interpretados en relación a un culto de fertilidad. Concretamente, nos referimos a una serie de triángulos invertidos con un trazo alargado al centro, y que aparece en forma aislada o asociada a una figura antropomorfa. El motivo parece representar la vulva femenina, y su presencia tiene una larga serie de referencias en la iconografía maya prehispánica.

Como ya hemos señalado en otro lado (Casado, López y Velázquez, 1988: 95), en maya la palabra *may* define a la pata hendida, agrietada en dos partes del ciervo joven, al tiempo que también es el nombre ritual del venado (*Diccionario maya*, 1980: 513); en este sentido, la similitud lingüística relacionada con la silueta de la pezuña del venado, expresada esquemáticamente y similar al órgano sexual femenino, es quizá la que permitió que se le asociara como el elemento simbólico sexual de las divinidades femeninas, como es el caso de lxchel, diosa de la luna. Según los mitos mayas, " la luna fue la primera mujer, y sus órganos genitales fueron formados por la pezuña hendida de un venado" (De la Garza, *op. cit.*,49-5).

De esta forma, hemos considerado que las representaciones de Dzibichén muestran de manera sintética la huella de un venado, cuyas partes están señaladas de forma esquemática con el trazo mencionado; este elemento también ha sido observado en otros contextos mayas, como una figura en la gruta de Lultún y un graffiti del Templo de las Inscripciones, en Tikal.

A partir de lo anterior, creemos que en la cueva de Dzibichén están integrados todos los elementos simbólicos mayas de la abundancia y las buenas cosechas: fertilidad, agua, tierra, manifestados en los órganos sexuales femeninos. Evidentemente no se trata de un ritual de alto nivel, sino de un culto cotidiano que busca resol-

ver las necesidades básicas vinculadas a la subsistencia.

Además de las representaciones pictográficas, como las que acabamos de señalar, en Yucatán también contamos con un nutrido cuerpo de información proveniente de las representaciones grabadas, que de hecho constituyen el predominio técnico en el estado. Con mucha frecuencia, estos petrograbados se asocian a fuentes permanentes de agua, como los cenotes y, otras veces a algunas cuevas; aunque para ellos no es más difícil intentar establecer una cronología tentativa, consideramos que, en mucho, también se puede asociar a las prácticas rituales cotidianas de los grupos de la península.

Una de las representaciones más comúnmente encontradas son las llamados "rostros o máscaras", que señalan solamente las fosas nasales, las órbitas oculares y la apertura bucal, y que pueden estar inscritos dentro de una forma circular, rectangular o elipsoidal. En el registro conocido, algunos ejemplos presentan agregados exteriores, como señalamientos de pelo, o líneas radiales, que tratan de complementar la idea de crear una superficie facial.

En muchos casos, dentro y fuera de Mesoamérica, este tipo de representaciones han sido interpretadas como la encarnación de seres o fuerzas sobrenaturales, usualmente identificadas como divinidades; para el caso específico de Yucatán, estos grabados, aún en nuestros días, se vinculan al culto a las divinidades habitantes de las cuevas, como los aluxes. En este sentido, es bien conocido que el concepto de *alux* está también asociado a la vida cotidiana, a las labores del campo e incluso a las actividades lúdicas; de tal manera que estos personajes son la manifestación suprahumana de la vida diaria.

Sin embargo, las manifestaciones grabadas a las que hacemos referencia también pueden ser vinculadas a un sustrato más complejo, ya que algunas de ellas, en el aspecto morfológico, pudieran ser comparadas con el glifo T542 (Tompson, 1985:154), al que Tompson identifica como un "semblante ahau", e incluso también con el posible glifo variante T639, reconocido en la estructura 3B1de Sayil (*op.cit.,*251). En este sentido, la relación

de los petrograbados con el glifo *ahau* bien puede estar cercanamente vinculada con el concepto mismo de la cueva como lugar de origen o de acceso al inframundo, o del cenote, igualmente, como un área de acceso a un nivel inframundano, ya que Andrea Stone (*op.cit.*, 330-331) encuentra una constante correlación del glifo con el mounstro Cauac, deidad comúnmente vinculada a las cuevas. Asimismo, Stone opina que las tortugas representadas en la cueva Dzibichén, a las que antes hicimos referencia, pueden representarse como "tortugas Ahau", vinculadas a una expresión fundamental del ciclo de *Katún (Ibid.*, 331), cuyo ceremonial también parece haber tenido algún vínculo con las cuevas.

La relación de estos conceptos con el ritual cotidiano puede parecer más bien lejana; sin embargo, consideramos que muchos de estos grabados son, de alguna manera, la expresión "simplificada" de niveles más altos del pensamiento religioso maya, que retomó el carácter utilitario de un sustrato simbólico muy complejo, y lo llevó al plano de lo directamente recuperable: al agua, la tierra, el nacimiento, aspectos que, al final de cuentas, son los que más debieron importar a las poblaciones mayas rurales.

De todo lo anteriormente mencionado, nos queda la preocupación de cómo vincular esta información a un discurso explicativo más amplio. Es evidente que la población maya prehispánica recurría a cuevas, cenotes y otros lugares con la intención de obtener un beneficio inmediato: la conservación de la vida, la recolección de una buena cosecha: pero también es claro que toda esta actividad estaba en permanente interacción con lo sagrado y mítico, y es aquí donde el análisis de la iconografía de estos contextos cobra una importancia doble: el rescatar un ceremonial y algo del modo de vida cotidiano, y el reconstruir el sustrato histórico de este mismo ritual y sus representaciones asociadas. Esa es la tarea que tenemos por delante.



Cueva Dzibichen. Conjunto prehispánico.

Brady, James y Andrea Stone, "Naj Tunich: Entrance to the Maya Underworld", en: *Archaeology*, vol. 39, no. 6, 1986, pp. 18-25.

Bricker, Victoria R., *El Cristo Indígena, el Rey Nativo. El sustrato de la mitología del ritual de los mayas* (C. Paschero, trad.), Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Antropología, México, 1989.

Casado, Ma. del Pilar; Edmundo López de la Rosa y Adriana Velázquez, "Subproyecto de pictografías y petrograbados", en *Zonas Arqueológicas. Yucatán* (Adriana Velázquez; Edmundo López; Ma. del Pilar Casado y Margarita Gaxiola), 1988, pp. 91-98, INAH, México.

De la Garza, Mercedes, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas,* UNAM, México, 1984.

Diccionario Maya, *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya* (A. Barrera Vázquez, dir.), Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.

Gruzinski, Serge, "La Guerra de las Imágenes", en: *Nexos*, Abril, 1990, pp. 5-9.

Leira Guillermo, Luis Joaquín y Enrique Terrones González, "Aktún Na Kan", en: *Boletín de la E.C.A.U.D.Y,* vol. 14; no. 79, Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán Mérida, 1986, pp. 3-9.

López de la Rosa, Edmundo y Adriana Velázquez Morlet, "Actún Dzibichén: una cueva para el culto", en: *México indígena*, No.14, INI- Centro de Investigaciones Cultural y Científica, A.C. México, 1990, pp. 44-46.

Rivera Dorado Miguel, *La Religión Maya*, Serie Historia, 464, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

Stone, Andrea, "The Painted Walls of Xibalba: Maya Cave Painting as Evidence of Cave Ritual", en: *World and Image in Maya Culture. Explorations in Languaje Writting, and representation* (W.F. Hanks y D.S Rise, eds.), University of Utah Prass, Salt Lake City, 1989, pp. 319-335.

Stuart, George E., "Maya Art Treasures Discovered in Cave",

en: *National geographic,* vol. 160, no. 2, National Geographics Society, Washington, D.C., 1981, pp. 220-235.

Thompson, J. Eric S., *A Cathalog of Maya Hieroglyphs.* The civilization of American Indian Series, University of Oklahoma Press, Norman, 1985.

Las diosas en los códices mayas: un estudio iconográfico

Henryk Karol Kocyba*

Introducción

Desde los inicios de la humanidad, uno de los elementos fundamentales del pensamiento religioso era el aspecto femenino, junto con todas estas ideas que giraban en torno a la fertilidad y fecundidad.

Durante el Paleolítico Superior, la sexualidad formó el punto de partida para el totemismo paleolítico, y las "venus paleolíticas" son las evidencias innegables del importante papel de la mujer en la religión de aquel entonces.[1]

A causa de la revolución neolítica, dicho elemento logró ocupar la posición predominante en el sistema ideológico de las sociedades agrarias (Lichardus, 1987; Eliade, 1978), para terminar su evolución con el surgimiento de los conceptos antropomorfos de las grandes diosas, a el nivel de las sociedades complejas.

En el campo de la religión maya prehispánica, el tema de las diosas es uno de los más importantes, pero a la vez uno de los más confusos.

Tomando en consideración lo anteriormente dicho, el objetivo del presente trabajo es examinar el tema de las principales diosas mayas durante el periodo Posclásico, basándose en el análisis iconográfico de las manifestaciones de estas diosas en los códices.

*Instituto de Cultura Mexicana. Universidad del Valle de México.

[1]Leroi-Gourhan, 1987; Delporte, 1982; Eliade, 1978; Kocyba, s.f.

Realizando un cualitativo estudio estadístico de las series completas de las diosa I y O en los códices, se intentará detectar la relación existente entre estas dos deidades, comúnmente identificadas como Acna Ix Chel –la joven diosa lunar–, e Ix Chebel Yax –la vieja diosa lunar–. Hablando más correctamente, se tratará de contestar la siguiente pregunta: ¿las diosas I y O de los códices son manifestaciones concretas de una sola deidad lunar, o se trata de dos seres sobrenaturales distintos?

La diosa lunar en la religión maya

Varios autores prestaron su atención en la cuestión de las deidades femeninas en el panteón maya;[2] pese a este interés, el tema sigue siendo bastante confuso, y en realidad casi todos repiten las conclusiones de Thompson. Ni el tiempo limitado para una presentación lo permite, ni tampoco veo el caso repetir aquí una vez más lo que se sabe al respecto; sin embargo, es necesario presentar una muy breve revisión del tema, para ubicarnos en el contexto.

Paul Schellhas (1904), en su fundamental trabajo sobre identificación de los dioses en los códices mayas, diferenció dos diosas del agua: una a la cual clasificó con la letra I; otra, a la que le puso la letra O. De acuerdo con Schellas, ninguna de estas diosas era lunar; el investigador alemán subrayó el aspecto pluvial de estas deidades. Son Morley (1949) y Thompson (1939) quienes relacionaron a las diosas I y O con la Luna, e identificaron con el nombre de *Ix Chel*, conocido de las fuentes escritas (Landa, Las Casas, Cogolludo). Posteriormente Zimermann (1956) y Anders (1963) confirmaron esta identificación, rechazada parcialmente por Knorozov (1975) y Kelley (1976).

Hoy en día se acepta generalmente que la diosa I –identificada con Acna Ix Chel– es la diosa de la luna creciente, y que la diosa O –identificada con Ix Chebel yax– es la deidad de la luna decreciente.

[2]Thompson, 1939; Thompson, 1986; Anders, 1963; Knorozov, 1975; Montoliu, 1984; Báez, Jorge, 1988; Kocyba, 1989.

En cuanto a los nombres de la deidad lunar, Thompson (*Ibid.*, 1960:47), basándose en el análisis de las fuentes etnohistóricas, clasificó estos nombres en tres grupos, a saber:

1. títulos honorarios
2. títulos funcionales, según los distintos aspectos
3. nombres reales.

Para el primer grupo tenemos:

a. "Nuestra Madre" o "Señora" (Chenebal, Chorti, Man, Jacalteca, Aguacateca, Tojolabal, Chuh, Lacandon y Palencano Chol).
b. "Santa Madre" (Tzotzil, Tzeltal).
c. "Vieja Señora" (Pocomchi).
d. "Abuela" (Quiché, Cakchiquel).

Para el segundo grupo Thompson menciona el nombre *Po* (Ketchi, Pokomchi, Pokomán) para designar a la diosa lunar en el aspecto de tejido, así como el Ix Azal Uoh para el mismo aspecto. Informa a la vez, que toda una serie de títulos funcionales de la diosa lunar aparece el "Ritual de los Bacabes" y menciona los siguientes:

a. Ix Hun Tah Dzib (Única-Señora-Pincel, aspecto de la procreación y la pintura),
b. Ix Hun Tah Nok (Única-Señora-del-Paño, aspecto de artesanía),
c. Ix U Sihnal (Luna-Patrona-del-nacimiento),
d. Ix Hun Zipit Caan (Señora-una Conjunción-de-la-Luna, aspecto lunar),
e. Ix Kuknob (Señora-Mar, aspecto pluvial),
f. Ix Tan Dzonot (Señora-del medio-del-cenote, aspecto pluvial).

Aparte de estos títulos, existe todavía una larga lista de otros nombres funcionales de la diosa lunar, sobre todo en el "Ritual

de los Bacabes" y en el "Chilam Balam Chumayel" (Montoliu, 1984:61-78).

En cuanto a los nombres reales, los más importantes son: Ix Chebel Yax e Ix Chel.

El segundo nombre se traduce como "Señora-Arco-iris" (*Ibid.*,61), aunque Anders propuso otra traducción. Según el investigador austriaco, el nombre "Ix Chel" significa "estirada mujer acostada" (Anders, 1963). Thompson acepta que el significado del nombre es confuso y supone que este nombre fue llevado a Yucatán por los Putun Itza (Thompson, 1960:242).

Acerca del nombre "Ix Chebel Yax" existe el consenso general de que su significado hace referencia a la acción de pintar; Montoliu propone la traducción "Primera-Señora-del-Pincel" (*Ibid*, 12:70).

Como hemos visto, existe un caos en cuanto a los nombres de, aparentemente, la misma diosa, Esta situación refleja el hecho de que se le atribuye una extensa carga de múltiples funciones; éstas se pueden clasificar en los siguientes grupos generales:

1. como la diosa de la luna, era cónyuge del dios solar;
2. era patrona de las mujeres y de las actividades femeninas, en particular de la fecundidad, la procreación y de tejido;
3. era patrona de la disolución sexual y de los pecados carnales;
4. era la diosa de la medicina y de la adivinanza;
5. era la diosa del agua destructora, la deidad de la lluvia maligna y de la tormenta;
6. era la deidad de la tierra y de sus productos.

Concluyendo todo lo dicho anteriormente sobre la diosa lunar en la mitología y la religión maya, tenemos una situación verdaderamente confusa y caótica.

Esta situación se debe a varios factores que discutí en otro momento (Kocyba, 1991); aquí solamente quiero decir que, para estructurar este desorden, es necesario regresar a las fuentes primeras.

Partiendo de esa premisa metodológica básica, a continuación se presenta el análisis iconográfico-estadístico de las represen-

taciones gráficas de las diosas en los códices; es decir, en el grupo más importante de las fuentes primarias para esta cultura.

Análisis

Examen iconográfico

Dicho análisis, como su punto de partida tiene el "Catálogo de las características de los personajes de los *Códices de Dresde* y *Madrid*", publicado por Martha Frías en el tomo VII de *Estudios de Cultura Maya* (Frías, 1968).

En este catálogo se dividió la figura humana en veinte secciones, que abarcan los principales elementos iconográficos como las partes del vestuario, adornos, objetos llevados en la mano, rasgos físicos, etcétera. Cada sección tiene su letra (por ejemplo: Q-cabeza, T-tocado, O-ojo, W-oreja, etcétera), y dentro de cada sección aparecen variantes con sus símbolos y nombres (ejemplo: QB1-cabeza joven, QC1-cabeza vieja,QD1-cráneo, TP1-tocado con planta de maíz sencilla, etcétera). El catálogo así formado permite clasificar, de una manera homogénea, todos los elementos gráficos que aparecen en las representaciones antropomorfas en la iconografía maya (fig. 1 y 2).

Aplicando el catálogo de Martha Frías, se realizó el análisis morfológico de las representaciones antropomorfas femeninas en los códices, según el siguiente esquema:

1. la identificación de las representaciones femeninas en los códices,
2. la identificación de las manifestaciones de las diosas concretas entre estas representaciones femeninas,
3. la identificación de las variantes concretas en las veinte secciones para todas las manifestaciones de las diosas,
4. la elaboración de la tabla respectiva.

Las representaciones indudablemente femeninas se identificaron solamente en los *Códices Dresde y Madrid*; los *Códices Paris* y *Grolier* carecen de tales figuras. Por lo consiguiente, la investigación se concentró sobre estos dos primeros códices, y la muestra analizada está constituida por:

1. diecinueve representaciones de la diosa O (cuatro en el códice Dresde y quince en el *Códice Madrid*),
2. noventa y siete representaciones de la diosa I (cincuenta y tres en el *Códice Dresde* y cuarenta y cuatro en el *Códice Madrid*),
3. el grupo de las tres representaciones femeninas del *Códice Dresde*, consideradas por unos como la diosa O, y por otros, como la diosa I; a este grupo lo designé con la letra T,
4. una representación de la supuesta diosa de suicidas, identificada como Ix Tab; a esta diosa la designé con la letra S.

En ambos códices aparecen, además, las manifestaciones femeninas de los dioses masculinos (9cl del *Códice Dresde* y 79cl del *Códice Madrid* como las versiones femeninas de ltzam Na, 9c2 y 2a2 de Códice Dresde y 79c2 del Códice Madrid como las versiones femeninas del dios de la muerte), pero tomando en cuenta que este aspecto fue el tema de otro estudio (Kocyba, 1989:1301-1331), en el presente trabajo no se incluyeron estas representaciones.

Los resultados del análisis iconográfico se presentaron en forma de una tabla que incluye todas las variantes reales de veinte secciones, identificadas para todas las manifestaciones de las diosas analizadas. En base a esta tabla se puede presentar una caracterización detallada de la iconografía de las diosas mayas en los códices.

Así, sobre la diosa o podemos decir lo siguiente:

Códice Dresde

La característica fundamental de la diosa O en este códice, es la conjugación de tres elementos, a saber:

a. la fisonomía senil
b. la serpiente enrollada como tocado
c. la falta de cabello.

Estos tres elementos juntos, poseen solamente las representaciones de esta deidad.

Otro aspecto diagnóstico de Ix Chebel Yax, es la actividad que está realizando, o sea, el lanzamiento de agua de un recipiente invertido. En dos ocasiones (67al y 74), en el vestuario de la diosa aparecen los atributos de la muerte, elemento que subraya el aspecto destructivo; además, estas mismas representaciones en lugar de pies tienen garras de lagarto.

De las cuatro manifestaciones de la diosa O en el *Códice Dresde*, merece una atención especial la figura 67al. Dicha representación, salvo la versión femenina de ltzam Na en 9cl, es la única figura de mujer que en este códice tiene el "ojo de dios", es decir, el atributo de los grandes dioses (D, B, K, G, L, M).

Todas las figuras analizadas tienen la oreja en forma de disco que tapa la oreja y el collar de cuentas compuesto; sin embargo, tomando en cuenta que los mismos elementos aparecen muy frecuentemente en las representaciones de otras deidades en el *Códice Dresde*, a éstos no se les puede considerar como atributos de la diosa O.

Códice Madrid

Las quince figuras de la diosa O en el *Códice Madrid*, forman un cuadro muy interesante y marcadamente diferente que en el *Códice Dresde.*

De los tres elementos que forman la característica fundamental de la diosa en este último códice, en el manuscrito de Madrid sobrevive solamente la fisonomía senil; aunque en tres casos la diosa O lleva la serpiente enrollada sobre su cabeza, dicho elemento desaparece como el atributo exclusivo de Ix Chebel Yax.

También se registra un cambio en cuanto a las actividades de esta deidad: aunque la diosa mantiene su relación con agua, en el *Códice Madrid* el agua es fecundadora, es decir, en cuatro ocasiones aparece Ix Chabel Yax lanzando el agua, que en ningún sentido es destructiva (en dos de estos casos, el agua cae de los órganos sexuales de la diosa). Es importante mencionar, que en uno de estos casos –cuando el agua cae de las partes sexuales del cuerpo– la diosa tiene el "ojo de dios" (30b), mientras que en otra manifestación (32b) tiene la serpiente en su cinturón.

Un elemento nuevo, en comparación con el *Códice Dresde,* es la relación de la diosa O con el tejido: en el *Códice Madrid*, Ix Chebel Yax aparece cinco veces tejiendo.

Sobre la diosa I se puede decir como sigue:

Códice Dresde

Su principal característica iconográfica es, en el códice en cuestión, la conjugación de tres elementos, a saber:

a. la fisonomía juvenil
b. el abundante cabello en forma de un moño sencillo
c. el color negro del cabello.

Veintisiete representaciones de la diosa I no tienen tocado, y todas éstas aparecen con el cabello en forma de moño; de las veintiseis manifestaciones de la diosa con tocado, el moño aparece en veintitrés casos. Lo anterior quiere decir que de las cincuenta y tres figuras de Acna Ix Chel en el códice analizado, sola-

mente tres figuras no tienen el moño, y en tal caso la diosa tiene una trenza.

En cuanto al color negro de cabello, éste lo tienen solamente las manifestaciones de la diosa I. Otro elemento con alta frecuencia de aparición es el ojo humano rasgado (0.87), así como la oreja tabular sencilla que tapa la oreja (0.72).

Las más altas frecuencias de aparición registradas para la nariz recta (100) y para el collar de cuentas compuesto (0.96), no identifican los atributos típicos de la diosa I, debido a la igualmente alta frecuencia de aparición de estos elementos gráficos en las demás representaciones antropomorfas en el *Códice Dresde*.

Códice Madrid

En este manuscrito, la principal característica de la diosa I es la misma que en el *Códice Dresde*, es decir, la conjugación de tres elementos: la fisonomía juvenil, el abundante cabello en forma de un moño sencillo y el color negro de cabello. Salvo una figura, todas las representaciones de Acna Ix Chel tienen, en el *Códice Madrid*, el cabello negro; en pocas ocasiones la diosa en lugar del moño tiene una trenza.

Altas frecuencias de aparición se manifiestan para la falda larga con franja (0.82), y para la oreja en forma de disco compuesto que tapa la oreja (0.91).

Finalmente, hay que mencionar las representaciones 2b1, 42b3 y 42a2 del *Códice Dresde*. Como ya se había dicho, estas figuras las separé en un grupo aparte, puesto que presentan algunas diferencias morfológicas evidentes, tanto en comparación con las manifestaciones de la diosa O como la diosa I.

Todas tienen la fisonomía senil y el ojo humano; el cabello de dos manifestaciones (42b3 y 42a2) está expresado solamente a través del contorno, mientras que la 2bl posee un tocado en forma de moño doblado.

Esta última figura tiene en sus manos las herramientas relacionadas con el tejido.

Única en su género es la representación 53b de *Códice Dresde*, que aparece colgada de una cuerda enrollada en su cuello. Es característico su ojo cerrado y la mancha negra en su mejilla, interpretada como el signo de descomposición carnal.

Ahora bien, aunque los resultados del análisis iconográfico permiten establecer una caracterización detallada de las manifestaciones gráficas de las diosas I y O en los códices, no aclaran el problema del tipo de relación existente entre estas dos deidades femeninas.

Para poder establecer esta relación, se acude al examen estadístico de los resultados del análisis iconográfico.

Examen estadístico

El estudio realizado en este trabajo es una parte del análisis estadístico cualitativo, llamado "diagrama de Czekanowski". Este diagrama, ampliamente aprovechado en la antropología física, permite establecer el grado de semejanza mutua entre varios grupos multielementales, a través del valor númerico de las llamadas "distintas estadísticas" agrupadas en la matriz de distancias y expresadas gráficamente como diagrama.

Para los fines de esta investigación, analizando y calculando las distintas estadísticas sólo entre cuatro grupos de objetos, no vi necesario crear la matriz y dibujar el diagrama; por lo tanto, el análisis realizado está formado por los siguientes pasos:

1. cálculo de la frecuencia de aparición de cada una de las variantes reales identificadas en todas las secciones, para las series completas de las figuras de las diosas analizadas;
2. cálculo de las partes comunes ("d"), es decir, los valores numéricos del grado de semejanza iconográfica entre las diosas I y O en cada una de las veinte secciones (véase Apéndice I);
3. cálculo de la distancia estadística mutua ("D"), es decir, del grado de semejanza morfológica general entre las diosas I y O (véase Apéndice II);

4. cálculo de las distancias estadísticas mutuas entre las diosas I y T e I y S.

Los resultados finales del análisis son los siguientes:

DI,O = 0.9980
DI,T = 0.9987
DI,S = 0.9987
DO,T = 0.9998
DO,S = 0.9976
DT,S = 0.9992

Ordenando estos valores "D" desde el más bajo (el que refleja el mayor grado de semejanza iconográfica) hasta el más alto (el que refleja el menor grado de semejanza iconográfica), obtenemos:

1. 0.9976 como el valor numérico de la distancia estadística entre la vieja diosa lunar Ix Chebel Yax (diosa O) y la diosa de suicidas Ix Tab (diosa S),
2. 0.9987 como el valor numérico de la distancia estadística entre la vieja diosa lunar Ix Chebel Yax (diosa O) y la joven diosa lunar Acna Ix Chel (diosa I),
3. 0.9987 como el valor numérico de la distancia estadística entre la joven diosa lunar Acna Ix Chel (diosa I) y de la diosa de suicidas Ix Tab (diosa S); así como entre la joven diosa lunarAcna Ix Chel (diosa I) y las tres representaciones femeninas con el aspecto senil de *Códice Dresde* (diosa T),
4. 0.9992 como el valor numérico de la distancia entre la diosa de suicidas Ix Tab (diosa S) y las tres representaciones femeninas arriba mencionadas.
5. 0.9998 como el valor numérico de la distancia entre la vieja diosa lunar Ix Chel Yax (diosa O) y las tres representaciones femeninas con el aspecto senil del *Códice de Dresde* (diosa T).

Discusión de resultados y conclusiones

Interpretando los valores numéricos de las "distancias estadísticas" entre las diosas analizadas, la principal cuestión es establecer si las distancias notadas expresan el grado de semejanza suficiente para hablar de las deidades diferentes. Para eso, como punto de partida vamos a tener las distancias calculadas para algunos dioses masculinos y presentadas en otro trabajo (Kocyba, 1989:1319). Tenemos, entonces, los siguientes valores "D":

DA,B = 0.9997
DA,D = 0.9996
DB,D = 0.9474

y además

DI,D = 0.9990
DO,D = 0.9984
DI,A = 0.9998
DO,A = 0.9998
DI,B = 0.9989
DO,B = 0.9986

Los valores "D" arriba presentados requieren de algunas aclaraciones:

1. todos estos valores expresan las "distancias estadísticas" entre los dioses claramente diferentes, con sus características iconográficas bien definidas;
2. el valor "D" más bajo (el que refleja el mayor grado de semejanza iconográfica) es de 0.9474, registrado para los dioses B (Chac) y D (Itzam Na)
3. el valor "D" más alto (el que refleja el menor grado de semejanza iconográfica) es 0.9998, registrado para las deidades I (Acna Ix Chel) y A (dios de la muerte), así como para las deidades O (Ix Chebel Yax) y A (dios de la muerte).

Teniendo presente estas observaciones, saco las siguientes conclusiones generales en cuanto a las relaciones entre las diosas en los códices mayas:

I. Las diosas O y S son las que presentan el más alto grado desemejanza iconográfica mutua entre las diosas analizadas; concluyo, entonces, que son éstas dos manifestaciones de la misma deidad femenina.
II. Las diosas I y O presentan el grado de semejanza iconográfica mutua muy elevado, hecho que permite ver en estas diosas dos manifestaciones de esta deidad femenina.
III. La diosa T presenta el grado de semejanza iconográfica muy bajo con la diosa O, el más bajo de todos los calculados en este trabajo. Esta afirmación claramente sugiere que las diosas T y O son representaciones de dos deidades femeninas distintas, y que el concepto de la diosa T tiene ciertos vínculos con el concepto de la diosa I.

Terminando este artículo, cabe enfatizar que las conclusiones generales aquí presentadas tienen el carácter tentativo, debido a varias razones, de las cuales las siguientes son de mayor importancia:

1. el estudio se concentró únicamente en la iconografía, dejando fuera toda la información epigráfica;
2. se prestó poca atención al contexto de las escenas (personajes acompañantes, simbología de los animales y de los colores, etcétera);
3. el análisis abarcó solamente un tipo de fuentes posclásicas (los códices), no incluyendo las fuentes tan importantes como lo son la cerámica policromada y la pintura mural.

No obstante, expreso mi esperanza de que el presente análisis haya lanzado un poco de luz hacia la cuestión tan confusa e importante como lo es el tema de las deidades femeninas en la religión maya prehispánica, y que este estudio sea útil para quienes se dedican a investigar el pensamiento religioso en Mesoamérica.

Índice de figuras



Figura 1. Las veinte secciones en el catálogo de Martha Frías.

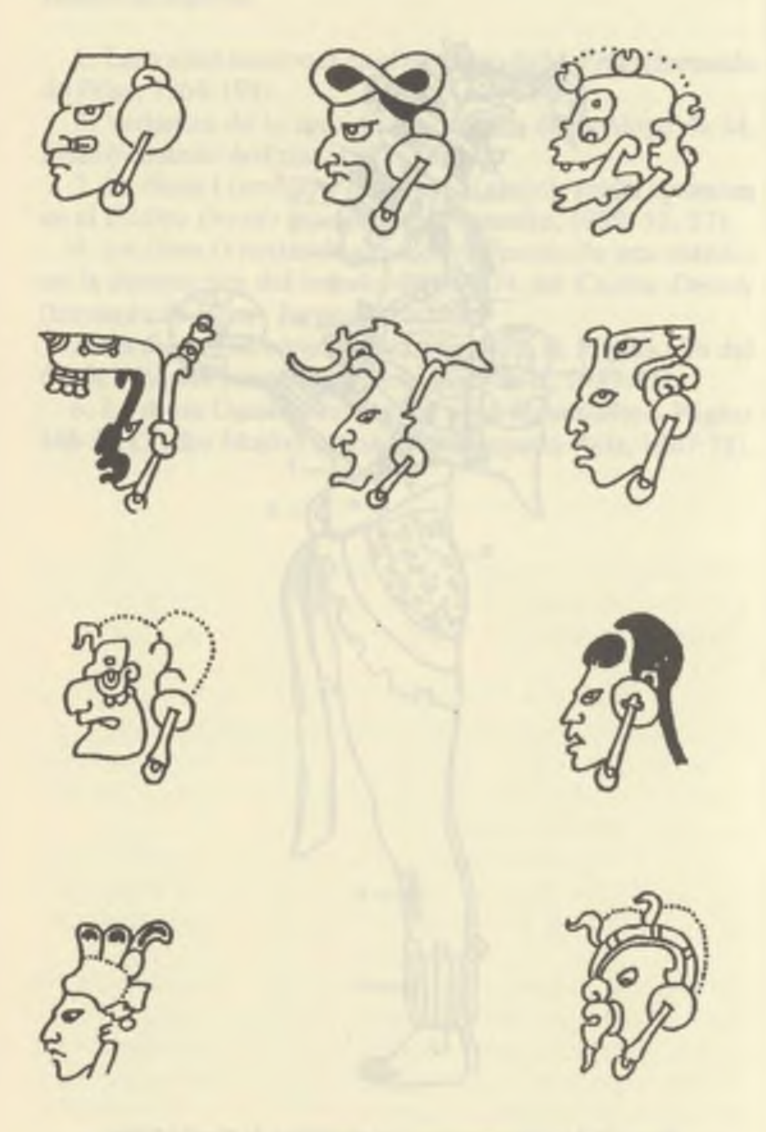


Figura.2 Variantes de la sección Q - cabeza en el catálogo de Martha Frías.



Figura 3. La diosa I (arriba) y la diosa O (abajo), según aparecen en el *Códice Dresde*.



Figura 4. La diosa O lanzando agua, participando de esta manera en la destrucción del mundo. Pagina 74 del *Códice Dresde.*



Figura 5. La diosa I en conjunción con el dios B. Pagina 68 del ***Códice Dresde.***



Figura 6. La Diosa O como deidad del agua fecundadora. Pagina 30b del *Códice de Madrid*.

Apéndice I:

Muestreo del cálculo de la parte común ("d") entre las diosas I y O para las secciones Q - cabeza, T - tocado y O - ojo.

La fórmula para este valor se presenta de la siguiente manera:

$$d = \sum_{i}^{k} P_{I}i + P_{0}i$$

a donde;

k– la cantidad de variantes comparadas.

i– el numero de la sección (Q-cabeza = 1, T-tocado = 2, O-ojo =3, etcétera).

I, 0, etc – designaciones de las diosas.

P– el valor de la parte común entre las frecuencias de aparición de las variantes en la sección analizada.

El cálculo de $d_{1I.0}$

I		O		P
QG1	1	QG1	0	PQG1I.0 = 0
QC1	0	QC1	1	PQC1I.0 = 0

$$d1I.0 = \sum_{i=1}^{k=2} P_I 1 + P_0 1$$

$d_{1I.0} = P_{QG1I.0} + P_{QC1I.0}$ $\qquad$ $d_{1I.0} = 0 + 0 = 0$

El cálculo de $d_{2I.0}$

I		0		P
TT2	0.06	TT2	0	PTT2I.0 = 0
TS1	0.07	TS1	0.26	PTS1I.0 = 0.07
TR1	0.03	TR1	0	PTR1I.0 = 0
TF2	0.02	TF2	0	PTF2I.0 = 0
TC1	0.02	TC1	0	PTC1I.0 = 0
TC2	0.01	TC2	0	PTC2I.0 = 0
TT1	0.02	TT1	0.21	PTT1I.0 = 0.02
TF1	0.01	TF1	0	PTF1I.0 = 0
TD1	0	TD1	0.10	PTD1I.0 = 0

$$d_{2I.0} = \sum_{i=2}^{k=10} P_{I2} + P_{02}$$

$$d_{2I.0} = P_{TS1I.0} + P_{TT1I.0}$$

$d_{2I.0}$=0.07 + 0.02 $d_{2I.0}$= 0.09

El cálculo de d31,0

I		O		P
0S1	0.48	0S1	0.67	P0S1I.0 = 0.48
0R3	0.43	0R3	0.16	P0R3I.0 = 0.16
0M2	0.04	0M2	0	P0M2I.0 = 0
0R1	0.02	0R1	0	P0R1I.0 = 0
0R4	0.01	0R4	0	P0R4I.0 = 0
0D3	0	0D3	0.03	P0D3I.0 = 0
0D8	0	0D8	0.05	P0D8I.0 = 0

$$d_{3I.0} = \sum_{i=3}^{k=7} P_{I3} + P_{03}$$

$$d_{3I.0} = P_{0S1I.0} + P_{0R3I.0}$$

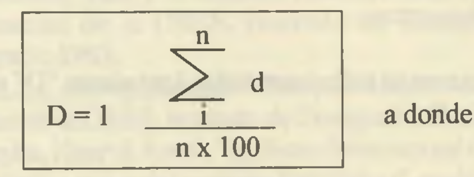
$$d_{3I.0} = 0.48 + 0.16$$

$$d_{3I.0} = 0.64$$

Apéndice II:

Muestreo del cálculo de la distancia estadística ("D") entre las diosas I y O

La formula para este valor se presenta de la siguiente manera:



$$D = 1 \frac{\sum_{i}^{n} d}{n \times 100}$$

a donde

n - la cantidad de secciones comparadas.
i - el número de la sección (Q-cabeza = 1, T-tocado 2, O-ojo 3, etcétera).
d - la parte común entre las diosas analizadas en una sección concreta.
I, 0, etcétera designaciones de las diosas.

El cálculo de $D_{I,0}$

$$DI.O = 1 - \frac{\sum_{i}^{n=18} d}{n \times 100}$$

En este caso n = 18 porque en dos de las secciones, ambas diosas no tienen variantes en su manifestaciones. Colocando los valores "d" antes calculados (según la técnica presentada en Apéndice I), obtenemos:

$$D_{I,O} = 1 - \frac{0.90 + 0.64 + 0.60 + 0.45 + 0.69 + 0.29 + 0.10 + 0.01 + 0.47 + 0.18}{18 \times 100}$$

$$D_{I,O} = 0{,}9980$$

De igual manera se calcularon todos los valores "D" entre las diosas I, O, T y S.

Bibliografía

Anders, Ferdinand, *Das pantheon der Maya Graz,* Austria, 1963.

Baez-Jorge, Felix, *Los oficios de las diosas,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.

Delporte, Henry, *La imagen de la mujer en el arte prehistórico*, Ediciones Istmo, Madrid, 1982.

Eliade, Mircea, *Historia de las creencias v de las ideas religiosas,* tomo 1, De la prehistoria a los misterios de Eleusis, Ediciones Istmo, Madrid, 1978.

Frías, Martha, "Catálogo de las características de los personajes en los códices de Dresde y Madrid", en *Estudios de Cultura Maya,* t.VII, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, 1968, pp. 195-239.

Garza, Mercedes de la, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas,* Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1984.

Kelley, David, *Deciphering the Maya Script*, University of Texas Press, Austin and London, 1976.

Knorozov, Yuri, *Pis'mennost lndeicev Maya,* Academia de las Ciencias de la URSS, Instituto de Etnografía, Moscú, Leningrado,1963.

______, *Iyeroglificeskiye Rukopisi Maya,* Academia de las Ciencias de la URSS, Instituto de Etnografía, Leningrado, 1975.

Kocyba, Henryk Karol, "El dimorfismo sexual de las deidades en la religión maya del periodo Posclásico", en *Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas*, Centro de Estudios Mayas de la UNAM, México, 1989, pp. 1301-1331.

______, "La religión maya en el periodo Posclásico Temprano", en Sodi Miranda, Federica (Coordinadora), *Mesoamérica y Norte de México. Siglo IX-XII, Seminario de arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, INAH, México, 1990, pp. 143-220.

______, "La religión popular y la religión oficial en México Prehispánico", *en Memorias del Congreso Ecológico/Histórico/*

Cultural Tecamac 90, Ayuntamiento de Tecamac -Universidad Autónoma de Estado de México - INAH, México, 1990, pp. 143-220.

_______, "La religión maya posclásica: Consideraciones teórico-metodológicas", en *Cuicuilco*, No. 25, ENAH, México, 1991, pp. 79-88.

_______,"La deidad suprema de la religión maya prehispánica", en *Memorias del I Congreso Internacional de Mayistas*, Centros de Estudios Mayas de UNAM, México, 1994, vol. 3, pp. 384 - 436.

_______, "Sistemas ideológicos en la Prehistoria: Edad de la Piedra", texto presentado en la *XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, octubre de 1989, Mérida, Yucatán México, s.f.

Lee, Jr. Thomas (introducción), *Los Códices Mayas,* Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1985.

Leroi Gourhan, André, *Las religiones de la Prehistoria,* Ediciones Lema, Barcelona, 1987.

Lichardus, Jan y otros, *La Protohistoria de Europa*, Editorial Labor, Barcelona, 1987.

Monjaras - Ruiz, Jesús (Coordinador), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, México, 1987.

Montoliu, María, "La diosa lunar lxchel, sus características y funciones en la religión maya", en *Anales de Antropología*, vol. XXI, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1984, pp. 67-78.

_______, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en Chilam Balam de Chumayel*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1989.

Morley, Sylvanus, *The Acient Maya,* Stanford University Press, Stanford, California, 1947.

_______, *La civilización maya*, revisado por Brainerd, George, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Rivera - Dorado, Miguel, *La religión Maya,* Alianza Universidad, Madrid, 1986.

Schellhas, Paul, "Representation of Deities, of the Maya Manuscripts", en *Papers of the Peabody Museum of America Archeoloay and Ethnoloov*, Harvard University, Cambridge, vol. IV, no.1, 1904, pp.1-47.

Thompson, Eric, "The Moon Goddess in Middle America: With Notes on Related Deities", en *Contributions to American Anthropology and History*, vol. V, no. 29, Carnegie Institution of Washington Publication No. 509, 1939, pp. 127-173.

_______, *Maya Hieroglyphic writing. An lntrodution*, University of Oklahoma Press, Norman, 1960.

_______, *Historia v Religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1986.

_______, *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Zimmermann, Günter, *Die Hieroglvphen der Maya Handschriften*, Universidad de Hamburgo, Hamburgo, 1956.

La iconografía de la guerra en el Altiplano Central

David Charles Wright Carr*

Introducción

Las sociedades estatales tienden a desarrollar sistemas de mitos y símbolos, con los cuales motivan a sus jóvenes a participar en las campañas militares. El Estado mexica tenía una serie de mitos cosmogónicos, cantos sagrados e imágenes plásticas que cumplían este fin. En el arte mexica es posible definir un *complejo iconográfico* relacionado con la ideología de la guerra sagrada. En este trabajo trataré brevemente el aspecto ideológico, pasando enseguida al análisis iconográfico. Presentaré los antecedentes de los símbolos guerreros mexicas en Tollan Xicocotitlan, así como sus probables orígenes en Teotihuacan. Finalmente demostraré que el complejo iconográfico de la guerra siguió siendo utilizado por algunos pueblos indígenas después de la Conquista, a pesar de los esfuerzos de las órdenes mendicantes para extirpar la religión ancestral de los nativos de Mesoamérica.

El análisis de los *complejos iconográficos*, o conjuntos de símbolos que aparecen en íntima asociación entre sí, nos permite acercarnos a las ideas que estaban en las mentes de los artistas antiguos, más que el estudio de los símbolos individuales, arrancados de sus contextos originales y tratados por separado.

* Universidad del Valle de México.

Este método es importante cuando se comparan símbolos similares que aparecen en diferentes culturas a lo largo de los siglos. Un símbolo puede cambiar radicalmente de significado a través del tiempo, pero los conjuntos que abarcan una multiplicidad de símbolos interrelacionados tienen que ser más estables.

Para evitar caer en la especulación erudita, sin fundamentos racionales (sucede con frecuencia en este terreno resbaladizo de la iconografía mesoamericana), trataré cuando sea posible de proponer múltiples hipótesis alternativas, presentando los argumentos a favor y en contra de cada una de ellas. Cuando sólo propongo una hipótesis para la interpretación de un símbolo, expresaré las dudas que tengo sobre su factibilidad. Creo que es preferible expresar honestamente las dudas, en lugar de proyectar una imagen ilusoria de confianza en las interpretaciones. Mi objetivo no es convencer al lector de la validez de mis opiniones a través de la retórica, sino lograr una visión *científica* del tema. Espero que este trabajo contribuya a esclarecer algo a este tema, permitiendo un mayor acercamiento a la realidad en trabajos futuros.

La guerra en la religión de los valles centrales de México

Los aspectos ideológicos y rituales de la guerra sagrada, bien documentados en las fuentes mexicas, no fueron el patrimonio exclusivo de este grupo. Veremos, a través del análisis de los antecedentes del complejo iconográfico de la guerra, que este concepto existía antes de la llegada de los mexicas a la cuenca de México. Había, esencialmente, una religión común entre los distintos grupos que habitaban el Altiplano Central. Éstos tenían un concepto similar de la guerra. Los otomíes, uno de los pueblos más antiguos de la región, no fueron la excepción (Carrasco, 119-237). Debido a la hegemonía política y militar de los mexicas en el momento de la Conquista, tenemos una gran cantidad de materiales documentales y arqueológicos que nos permite una

comprensión más completa de este grupo étnico. Sin embargo, es importante recordar que cuando nos referimos a la cultura mexica estamos hablando de una manifestación específica de la ampliamente difundida –y bastante homogénea– cultura centromexicana.

La guerra permitió a los mexicas convertirse, dentro de poco más de un siglo, de un pueblo marginado en una isla pantanosa, pagando tributo al señor de Azcapotzalco (etapa tributaria, hacia 1325-1428), a un rico y poderoso estado militarista, recibiendo tributos fabulosos de los pueblos sometidos por la fuerza de sus armas (etapa imperial, 1428-1521) (Davies,1987: 24-132; Soustelle, 26-56). El Estado se encargaba de la educación de los niños. Los hijos de la nobleza y algunos plebeyos estudiaban en escuelas llamadas *calmecac*, donde fueron entrenados para el sacerdocio en un ambiente de disciplina rigurosa. En otras escuelas llamadas *telpochcalli* los niños comunes aprendían la ideología de la guerra sagrada; su adoctrinamiento los preparó para aceptar su posible muerte en el campo de batalla o en el altar de sacrificios (López, II, 11-40, 151-157; Sahagún, III, 29 r.–39 r.; VI, 176 r.–183 r.; Zorita: 64-69).

Según el mito, Huitzilopochtli, en este contexto identificado con el Sol, nació como guerrero, para salvar a Coatlicue, la Madre Tierra, del cataclismo que pretendían causar las deidades nocturnas. El Sol mató y dispersó a los cuerpos celestiales de la noche, con su serpiente de fuego, el rayo solar (Sahagún: III, 1 r. –3 v.). Otro mito explica cómo se volvió a crear el cosmos después de la cuarta destrucción universal. Los dioses se reunieron en Teotihuacan, donde el dios buboso Nanahuatzin se arrojó a la fogata sagrada y surgió como el Quinto Sol. No quiso ponerse en movimiento hasta recibir una ofrenda de sangre de los demás dioses (Garibay, 1973: 109; Velázquez, 121, 122). El Sol, por lo tanto, requería sangre humana para seguir dando la vida a los seres humanos. Solamente así podía triunfar el astro diurno en la lucha cósmica de las fuerzas de la luz y la vida contra los poderes de las tinieblas y la muerte. Esta lucha se repetía cada día en el cielo, ante la mirada asombrada de los mortales.

Los hombres mexicas adquirían rango y prestigio social tomando cautivos en el campo de batalla. Los más experimentados y exitosos llevaban finos trajes llamados *tlahuiztli* que los convertían en águilas, simbolizando el Sol, y en jaguares, relacionados con la noche y el inframundo. Los prisioneros tomados en las campañas militares eran llevados a los templos del dios solar, donde los sacerdotes extraían sus corazones para asegurar el equilibrio cósmico (Davies, 1987: 166, 167, 218; Soustelle, 63, 112-114).

El *xochiyaoyotl*, o guerra florida, se llevaba a cabo con el fin primordial de obtener prisioneros para el altar del dios solar, en lugar de conquistar y obtener tributo. Las fuentes ofrecen diferentes versiones de los orígenes del *xochiyaoyotl* (Brundage: 205; Davies, 1987: 232; González, 1988: 215; Soustelle, 114). Carlson ha relacionado al *xochiyaoyotl* con las guerras reguladas por el ciclo de Venus que ya eran una antigua tradición mesoamericana, encontrándose en Teotihuacan, Cacaxtla y varias ciudades mayas (Carlson, 1993b: 208). No entraré en pormenores sobre este tipo de agresión militar, puesto que el mismo complejo iconográfico es igualmente aplicable a la guerra de conquista y dominación, o *yaoyotl*, como al *xochiyaoyotl*.

La guerra sagrada en la iconografía mexica

El complejo iconográfico de la guerra está formado por una serie de símbolos, los cuales pueden aparecer juntos en una obra de arte, o bien por separado; sin embargo, cuando los vemos de manera aislada, cabe pensar que pudieron haber sido creados para integrarse en un contexto iconográfico más amplio, a través de la yuxtaposición de diversos objetos en un escenario ritual. He estructurado los símbolos más importantes de este complejo en el siguiente esquema:

I. Símbolos solares.
   A. El disco solar, con rayos y otros elementos (Gutiérrez, 26-29).

B. El glifo “cuatro movimiento” (*nahui ollin*), signo calendárico del Quinto Sol (Gutiérrez, 29-34).
C. El águila, la representación zoomorfa más usual del Sol (Garibay 1971, II, 402, 403).

II. Símbolos nocturnos y del inframundo.
A. La banda celeste, con ojos estelares y a veces glifos de Venus y/o cuchillos de sacrificio (Gutiérrez: 31).
B. El jaguar. Se relaciona con la noche por ser animal nocturno y por ser el *nahual* de Tezcatlipoca, deidad asociada con el cielo nocturno (González 1981: 38-40). Parece que su piel simbolizaba el cielo con las estrellas. Este animal también se asocia con la deidad Tepeyollotli, “corazón de la montaña”, relacionada con las cuevas y el inframundo (Brundage, 84; Caso,1981:44; Léon-Portilla, 1980:174; Thompson, 293). El jaguar representa, en el arte mexica, la noche y el inframundo. Por ello se encuentra tantas veces junto al águila, para expresar la dualidad luz-vida/oscuridad-muerte.
C. El coyote. Este cánido también se relaciona con la noche, por ser animal nocturno. Sahagún (V, 11 v.-14 r.), en un capítulo dedicado a “otras fantasmas que aparecían de noche”, dice que “Tezcatlipuca muchas vezes se trasformaba en un animal que llaman *coiutl*, que es como lobo”, colocándose enfrente de los caminantes para impedir su paso. Esto, desde luego, se interpretaba como un mal agüero.
D. Tlaltecuhtli (“el señor de la tierra”), llamado por algunos investigadores modernos “el monstruo terrestre”. Usualmente es representado como un ser fantástico con los brazos y las piernas flexionados, un cráneo en el cinturón y un rostro de reptil estilizado, con las fauces abiertas. A veces se le representa con un rostro humano (Gutiérrez, 17-26).

III. El glifo
“agua/cosa quemada” (*atl tlachinolli*), con el sentido metafórico de guerra o batalla (Molina, 117 v.; Siméon, 39, 538, 568), compuesto por dos banda s ondulantes entrelazadas, una de agua y otra de fuego.

IV. Guerreros.

A. Las órdenes militares: soldados con trajes guerreros llamados *tlahuiztli* (Anawalt: 55-58; Foncerrada: 11), o sus animales simbólicos, cuando éstos portan armas o apare cen en escenas de combate (Garibay, 1971: I, 66, 308, 309, 334, 335, 366, 370; II, 403, 405).

1. Guerreros águila (*cuauhtli*).
2. Guerreros jaguar (*ocelotl*).
3. Guerreros coyote (*coyotl*) (Castillo, 242-245; Gari bay 1971: I, 308, 309, 334, 335; Wright, 1982: 190-192).
4. Otras órdenes y representaciones de hombres armadosen general (Davies, 1987: 186, 187; Soustelle, 63).

B. Prisioneros de guerra, cogidos por el pelo por otros guerreros.

C. Guerreros en procesión hacia un *zacatapayolli* o “bola de zacate” (véase el punto IX, más adelante) bajo un friso de serpientes. Estas composiciones se han encontrado en las banquetas del Recinto de los Caballeros Águila, al norte del Templo Mayor, y en otros lugares cercanos al mismo basamento (Bonifaz; Fuente: 40-46).

V. Armas e insignias (Clavijero, 223-225; Molina; Siméon).

A. El dardo o saeta (*tlacochtli* o *mitl*).
B. El lanzadardos (*atlatl*).
C. El escudo (*chimalli*).
D. La bandera o divisa (*pantli* o *panitl*) y otros tipos de insignias militares (Sahagún, IX, 4 v.-5 v., 62 r.-63 r.).
E. Los trajes para guerreros (Anawalt, 38, 39, 46-52, 55-58; Foncerrada, 9-13).

1. El *tlahuiztli* es un traje ajustado de tela, a veces recubierto de plumas, que cubre todo el cuerpo excepto la cabeza, el cuello, las manos y los pies. Identifica el rango del guerrero y el orden militar al cual pertenece. Usualmente se lleva junto con un casco o tocado.
2. El *ehuatl* es una especie de túnica de mangas cortas con una falda. También se llevaba, en algunos casos, con un tocado específico.
3. El *ichcahuipilli* es un chaleco de tela alcochada, sin mangas o con mangas cortas, abierto o cerrado en su parte frontal. Su función era proteger el torso de las heridas de dardos, flechas y *macuahuitl*.

F. Otras armas e insignias representadas con menor frecuencia: arcos y flechas, lanzas, macanas de madera con dos filos de navajas prismáticas de obsidiana (*macuahuitl*), etcétera.

VI. Corazones humanos y sangre.

A. Representaciones estilizadas de corazones (Gutiérrez, 83, 84, 86-88).

B. Las "tunas del águila" (*cuauhnochtli*), metáfora del corazón humano, alimento del Sol (Garibay, 1971: II, 403; Siméon, 410; Marquina, I, 191).

C. El "agua preciosa" (*chalchiuhatl*), nombre metafórico para la sangre: es posible que esto sea el significado del signo de dos círculos concéntricos, rellenados con color rojo (Davies,1987: 222; Soustelle,110).

VII. El nopal silvestre (*tenochtli*), portador de los *cuauhnochtli* mencionados en el punto VI. B.; es el glifo toponímico de Tenochtitlan.

VIII. El cuchillo de sacrificios (*ixcuauac*), usualmente con forma de hoja de laurel, con rostro antropomorfo (Siméon: 224).

IX. La bola de zacate (*zacatapayolli*) con púas de maguey, instrumentos del autosangrado (Gutiérrez: 34-38).

En ninguna pieza encontramos todos los elementos mencionados en este esquema, pero todos ellos se pueden encontrar en

asociación con algunos de los demás. Además de los elementos iconográficos mencionados, pueden aparecer otros como complemento de la temática de la guerra: representaciones de los dioses, serpientes de diferentes tipos (omnipresentes en el arte mesoamericano), glifos (toponímicos, onomásticos y calendáricos), etcétera.

Piezas escultóricas mexicas con símbolos guerreros

En ciertas obras escultóricas mexicas encontramos juntos un número significativo de los símbolos mencionados en el inciso anterior. Las expresiones más elocuentes del tema de la guerra son el *Teocalli* de la Guerra Sagrada (figs. 1-5) y el *Huehuetl* de Malinalco (fig. 6). En el presente inciso tomaré estas piezas como ejemplos, analizando su contenido simbólico. Para otras piezas que se relacionan con el complejo iconográfico de la guerra, aunque de una manera menos completa, véanse las láminas y los comentarios en el libro *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica*, de Nelly Gutiérrez Solana. La mayor parte de estas láminas muestra uno o más de los símbolos que aparecen en el esquema del inciso anterior; este hecho subraya la importancia que tenía la guerra en la ideología religiosa de los mexicas.

El Teocalli de la Guerra Sagrada

Esta monumental escultura de piedra fue encontrado en los cimientos del Palacio Nacional (Marquina, I, 190). Actualmente se exhibe en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. Mide 1.23 m de altura. Tiene la forma de un basamento troncopiramidal rematado por un templo, con una escalinata flanqueada por alfardas en la "fachada" o cara frontal. Hay relieves en los cuatro lados y en las superficies superiores del "basamento" y del "templo". En estos relieves se puede encontrar buena parte de los símbolos que conforman el complejo iconográfico de la guerra.

En la parte frontal de la escultura (fig. 1), sobre las alfardas, hay glifos calendáricos: *ce tochtli* (uno conejo) y *ome acatl* (dos caña), fechas del calendario ritual de 260 días o *tonalpohualli*. Ambas fechas pueden significar también años, en el gran ciclo de 52 o *xiuhmolpilli*, el cual resultaba de la combinación del *tonalpohualli* con el ciclo solar de 365 días, llamado *xiuhpohualli*. El año *ce tochtli* corresponde al año europeo 1506; *ome acatl* es el año siguiente, 1507 (Tena, 20-22, 103). Arriba hay molduras tipo "atadura". Sobre los remates de las alfardas vemos dos representaciones de *cuauhxicalli* (jícaras del águila), los recipientes de los cuales el Sol debía tomar su alimento de sangre humana. Sobre la fachada del "templo" en la parte superior hay un típico disco solar mexica, compuesto por un glifo *nahui ollin* (cuatro movimiento) central, rodeado por un diseño radial con círculos concéntricos, rayos solares, plumas y *chalchihuitl* (cuentas de jade). En los lados del disco solar hay dos deidades, identificadas por Caso como Huitzilopochtli y Tezcatlipoca (Marquina, I, 192). La identificación de Huitzilopochtli parece razonable, pero la figura que Caso relaciona con Tezcatlipoca podría ser Motecuhzoma Xocoyotzin, por el glifo del diadema o tocado real, que aparece en otros contextos como su glifo onomástico. Motecuhzoma Xocoyotzin gobernaba en Mexico Tenochtitlan durante los años mencionados de 1506 y 1507 (Galindo, 15 r.). Ambos personajes tienen púas autosacrificiales de maguey en las manos y glifos *atl tlachinolli* enfrente de sus bocas.

En la parte inferior de la escultura (que corresponde al "basamento"), hay cuatro deidades, dos en cada cara lateral (figuras 2 y 3). Marquina (I, 190) los identifica como Xiuhtecuhtli, ¿Xochipilli?, Tlaloc y Tlahuizcalpantecuhtli. Todos tienen bolsas rituales y púas autosacrificiales de maguey en las manos; de sus bocas salen glifos *atl tlachinolli*.

Arriba, en lo que representa la pared lateral izquierdo del "templo" (fig. 2), hay un glifo calendárico *ce miquiztli* (uno muerte). El cráneo que representa el signo *miquiztli* tiene el espejo humeante de Tezcatlipoca en la parte superior. De su boca sale el

glifo *atl tlachinolli*. En el lado opuesto del "templo" (fig. 3) está el glifo *ce tecpatl* (uno pedernal), también con su espejo humeante y el signo *atl tlachinolli*. Hay otra escultura que tiene los glifos *ce miquiztli* y *ce tecpatl*, con espejos humeantes: una "atadura de años" del Museo Nacional de Antropología (Gutiérrez: 165-169). Según Gutiérrez (168), estas fechas se relacionan con Huitzilopochtli: *ce tecpatl* es su signo calendárico; *ce miquiztli* es el día de su muerte. Sahagún (IV, 46 r.) confirma que el signo *ce tecpatl* es el día de Huitzilopochtli, pero dice (IV, 22 r.-23 r., 46 r.) que *ce miquiztli* es "el signo de Tezcatlipuca".

En la parte superior del "basamento" (fig. 4), sobre el piso enfrente del "templo", hay una típica representación de Tlaltecuhtli, el monstruo terrestre, cargado de signos de muerte, entre la escalera y el disco solar de la fachada. Su boca abierta, una cueva simbólica o portal del inframundo, coincide con el escalón superior de la escalinata. En ambos lados, sobre el mismo plano horizontal, hay motivos de guerra: escudos con haces de dardos y banderas tipo *pantli*.

Sobre el techo del "templo" hay un glifo *ome calli* (dos casa) dentro del arco formado por un *zacatapayolli*, compuesto de los motivos usuales. Excepcionalmente, flanquean el *zacatapayolli* dos serpientes con cuerpos poco usuales; el de la derecha parece ser un *xiuhcoatl* o "serpiente de fuego".

En la cara posterior de esta escultura (fig. 5) vemos el relieve muy deteriorado de una figura femenina acostada, con ondulaciones ¿acuáticas? como fondo. Tal vez se trate de una personificación de la laguna *Metztliapan*, que significa "en el agua de la luna". Otra hipótesis viable sería que la figura acostada sea Copil, sobrino de Huitzilopochtli. Según el mito Cópil fue sacrificado en Tepetzinco; su corazón fue arrojado entre los tules de la laguna; de este órgano vital nació el nopal donde después sería fundado Mexico Tenochtitlan (Durán, II, 37, 38). (Contra esta segunda hipótesis está el hecho de que el nopal del relieve nace directamente de la cavidad en el abdomen de la figura acostada, a diferencia de lo que dice el mito.) Los frutos del nopal en este relieve tienen la forma de corazones estilizados. Esta imagen se

relaciona con el topónimo *Mexico Tenochtitlan*, cuyo significado literal parece ser "el lugar del nopal silvestre, en el ombligo de la luna" (Soustelle, 25). El águila solar posa sobre el nopal para coger los *cuauhnochtli* o tunas-corazones. Entona el grito de la guerra sagrada: *atl tlachinolli*.

Hasta aquí me he limitado a hacer una descripción iconográfica de los relieves en el *Teocalli* de la Guerra Sagrada. Ahora intentaré una interpretación iconológica. Panofsky (47-60) define la "interpretación iconológica" como el intento de captar "esos principios básicos que subyacen a la elección y presentación de las imágenes", para entender la "significación intrínseca o contenido" de la obra de arte. En suma, el mensaje de la pieza se puede expresar así: "La mision divina de México Tenochtitlan es gerrear con el fin de sostener al Sol con corazones humanos". El Quinto Sol, Sol de Movimiento, destinado a morir entre temblores, ocupa un lugar preeminente en la composición. Los dioses se sacan sangre para que el Sol pueda moverse a través del cielo, pues tienen púas de maguey en las manos. Arriba del "templo" está el *zacatapayolli*, para depositar las púas ensangrentadas como ofrenda al Sol. Estas deidades pronuncian las palabras *atl tlachinolli*, agua/cosa quemada, guerra, recordando a los hombres su deber cósmico. Los símbolos de la guerra están depositados sobre el piso encima del basamento. Entre ellos el monstruo terrestre ocupa el sitio preciso de los sacrificios humanos, enfrente de la imagen solar. La imagen de la superficie posterior recuerda el papel de Mexico Tenochtitlan como los "cimientos del cielo" (León-Portilla, 1984: 129), encargado de sostener al Sol a través de la guerra. El águila que posa en el nopal para comer tunas es el Sol que baja al Templo Mayor de Mexico Tenochtitlan, para alimentarse con los corazones de los sacrificios humanos, frutos místicos de la guerra.

El Huehuetl de Malinalco

El *Huehuetl* de Malinalco (figura 6) se exhibe en el Museo de Antropología e Historia de Toluca. Presenta una versión más

sencilla del tema de la guerra sagrada, en relación al *Teocalli* de la Guerra Sagrada. Es un tambor cilíndrico de madera, hueco por dentro. Servía como instrumento de percusión, con un trozo de piel estirado sobre su parte superior. Sus paredes son ligeramente convexos. Mide 97 cm de altura por 52 cm de diámetro en su parte más ancha. Se divide en tres zonas: en la parte inferior hay tres soportes de forma escalonada, los cuales alternan con igual número de recortes huecos; la zona media es una faja de 10 cm de altura; la zona superior tiene 50 cm de altura. Las tres divisiones ostentan relieves de excelente factura, con motivos del complejo iconográfico de la guerra, (García: 28-31; Marquina: I, 215, 216)

En el soporte frontal (el análisis de la composición de los relieves me lleva a concluir que esta composición cilíndrica tiene, en efecto, una vista frontal), hay una representación de un águila, vista de perfil, con un penacho de plumas (¿de quetzal?), cuchillos (*ixcuauac*) entre sus plumas y una bandera (*pantli*) apoyada en su ala derecha. El glifo del agua aparece junto a su pie izquierdo; otro signo acuático sale de su ojo. El glifo *atl tlachinolli* se encuentra enfrente de su pico abierto. En los dos soportes restantes hay motivos casi idénticos entre sí. Cada uno lleva un relieve de un jaguar con los mismos atributos que el águila mencionada: el penacho de plumas, la bandera tipo *pantli*, el glifo del agua junto a los pies, otro saliendo del ojo y el glifo *atl tlachinolli* enfrente de la boca.

La faja intermedia, que separa la zona de los soportes de la zona superior, lleva un delgado friso, con dos motivos ondulantes que se entrelazan, tapados a intervalos regulares por cinco escudos con haces de dardos y banderas. Los motivos ondulantes representan corrientes de agua y de fuego, por lo cual esta faja es un glifo *atl tlachinolli*, complementado por los símbolos de la guerra, y hábilmente integrado en el diseño de la pieza.

La zona superior tiene, en la parte frontal de la pieza, un gran glifo *nahui ollin* (cuatro movimiento), signo del Quinto Sol. En el lado posterior hay una representación híbrida, antropo-zoomorfa, de un ser con elementos humanos (brazos y piernas) y

de águila (alas, cola y cabeza), con un rostro humano que sale del pico abierto de la cabeza de águila, mirando hacia arriba. La parte central del hombre-águila está formada por bandas atadas en un nudo. Calza *cozehuatl* o botas de soldado. En sus muñecas llevan *matzopetztli* o pulseras (Clavijero, 223; García, 28; Siméon, 130, 263) y las manos cargan objetos ceremoniales (compárense con los que aparecen en dos ilustraciones del *Códice florentino*: Sahagún: IX, 62 v.). Cerca de la cabeza hay un glifo de la palabra o el canto. Otros glifos de este tipo, pero más complicados, aparecen enfrente de los pies. Entre el hombre-águila y el glifo *nahui ollin* hay dos representaciones zoomorfas, un águila y un jaguar. Estas figuras son casi idénticas con las de los soportes del tambor. La única diferencia consiste en el hecho de que el águila y el jaguar de la zona superior agarran el glifo *nahui ollin* con sus garras, y tienen glifos *atl tlachinolli* abajo de sus pies.

El mensaje iconológico del *Huehuetl* de Malinalco parece ser, sencillamente, "Los guerreros águila y los guerreros jaguar sostenemos al Sol por medio de la guerra". El astro diurno está representado por el glifo *nahui ollin*, así como el hombre-águila de la parte posterior, relacionado por García Payón (28) con *Cuauhtlehuanitl*, "águila que encumbra el vuelo", o sea el Sol desde el amanecer hasta el mediodía. Desde el mediodía hasta el atardecer el Sol se llamaba *Cuauhtemoc*, "águila que está bajando" (Garibay, 1971: I, 137; II, 402). El paraíso solar, en la parte oriental del cielo, era el destino de las almas de los guerreros que morían en las batallas o sacrificados por sus enemigos. Allá acompañaban a *Cuauhtlehuanitl* durante cuatro años, después de los cuales se convertían en aves de plumas finas (Sahagún, III, 28 v., 29 r.). Es probable que la interpretación de García Payón de la figura del hombre-águila sea acertada, por el rostro que ve hacia arriba, y por la relación que tiene *Cuauhtlehuanitl* con las ánimas de los guerreros en la cosmología mexica. Las figuras de águilas y jaguares expresan la lucha cósmica cotidiana entre el día y la noche, así como las órdenes militares de los guerreros águila y los guerreros jaguar. El concepto de la guerra está expresado en las banderas o *pantli* que llevan las águilas y los

jaguares, en los glifos *atl tlachinolli* que salen de sus bocas, y especialmente en la faja central, con el glifo *atl tlachinolli* combinado con elementos que representan escudos, banderas y dardos. La idea del sostenimiento del Sol por las órdenes militares es clara: el águila y los jaguares de los soportes literalmente apoyan las representaciones solares de la zona superior. De la misma manera el águila y el jaguar que flanquean el glifo *nahui ollin* parecen sostenerlo con sus garras.

Antecedentes iconográficos: Tollan Xicocotitlan

En las esculturas de la antigua ciudad de Tollan Xicocotitlan (Tula, Hidalgo.) podemos encontrar los antecedentes de la mayor parte del complejo iconográfico de la guerra que hemos identificado en el inciso anterior. El estado tolteca floreció hacia 900-1150 a.C., varios siglos antes del apogeo de Mexico Tenochtitlan. El recuerdo de esta metrópoli tolteca seguía inspirando a los mexicas cuando llegó Cortés. Muchas veces el arte mexica parece ser una copia de los prototipos toltecas. Las piezas mexicas fueron al principio más burdas (por ejemplo, el chac mool de la etapa II del Templo Mayor de Mexico Tenochtitlan); pero en las piezas del último tercio del siglo XV y principios del siglo XVI, los escultores mexicas superaron a los modelos toltecas, en cuanto a la sofisticación formal y técnica, así como la complejidad iconográfica.

El investigador corre un riesgo cuando interpreta el arte de una cultura antigua, utilizando fuentes escritas procedentes de alguna cultura posterior. En el caso de las culturas tolteca y mexica, sin embargo, el riesgo es mínimo, por las siguientes razones: Tollan Xicocotitlan y Mexico Tenochtitlan fueron capitales de estados militaristas en el Altiplano Central; ambas culturas parecen haber usado el idioma náhuatl como lengua "oficial"; los mexicas se consideraban los herederos culturales de los toltecas; la correspondencia iconográfica entre el arte de estas culturas es notable.

Del complejo iconográfico de la guerra, ya analizado en el arte mexica, se pueden identificar los siguientes elementos en el arte tolteca de Tollan Xicocotitlan:

I. Símbolos solares.

A. Discos solares. Hay relieves que podrían ser representaciones del Sol, pero tienen pocos elementos en común con los discos solares mexicas. Tienen círculos concéntricos en el centro y sencillos diseños radiales (fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 141-144).

B. Águilas. Las de los tableros del Templo B (Fuente/Trejo /Gutiérrez: cédulas 92-95), con corazones en los picos, probablemente son representaciones solares (figura 7). Las aves identificadas como "zopilotes" por Marquina (I, 151, 152) y por Fuente, Trejo y Gutiérrez (cédula 95), no tienen rasgos de zopilote. Son prácticamente idénticas a las aves que ambos autores llaman águilas.Si hay diferencias, están en el tratamiento formal, ya que se advierten las manos de diferentes artistas en la ejecución de estos relieves (las águilas del lado norte son distintos a las del lado este).

II. Símbolos nocturnos y del inframundo.

A. El "hombre-pájaro-serpiente", tal vez con rasgos de felino también, se encuentra en los tableros del Templo B (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédula 91). Esta imagen es un eslabón en una larga serie de representaciones de monstruos terrestres, cuyas bocas son cuevas, puertas al inframundo en la cosmovisión mesoamericana. Los rostros que emergen de estas bocas probablemente representan a Venus, en el momento de aparecer en el horizonte oriental. El símbolo de la boca-cueva remonta a la cultura olmeca tardía: en Chalcatzingo lo vemos, de frente y de perfil (Angulo, 1987a: fig. 10.12; Grove/ Angulo, figs. 9.3, 9.17). Vuelve a aparecer en Teotihuacán. En una vasija cilíndrica de esta ciudad (Win-

ning, I, cap. VIII, fig. 1 a) hay un posible glifo de Venus en la parte superior de la figura. Una representación similar aparece en Xochicalco, en las estelas 1 y 3 del Edificio A (Marquina, II, 939-944). En la estela 3 un rostro sale de la boca del monstruo terrestre, junto con un posible glifo *nahui ollin* y un motivo como los que hemos identificado como corazones humanos en el arte tolteca. Sobrevive este tipo de imagen en un relieve mexica (Fuente, 48, 49) y en las cabezas de ciertas representaciones del monstruo terrestre (Gutiérrez, figs. 10, 11, 22, 49, 53, 56, 68, 169-173, 205, 206). La confirmación de que este tipo de rostro zoomorfo se relaciona con el concepto de cueva, en el arte mexica, se encuentra en el *Códice de Mendoza*, donde tiene el significado ideográfico de *oztotl* o cueva (Galindo: 10 v., 21 v., 24 v., 37 r., 42 r., 46 r.).

B. Frisos de jaguares y coyotes. Hay felinos y cánidos con collares (fig. 8) en los tableros del Templo B (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 96, 97). Probablemente representan jaguares y coyotes.

C. Portaestandartes en forma de jaguar. Se han encontrado tres, también con collares (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 55-57).

III. Guerreros.

A. Columnas antropomorfas. Estos apoyos arquitectónicos, encontrados en el Templo B, tienen lanzadardos, dardos, otras armas e insignias (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédula 19).

B. Relieves de hombres armados. En los pilares del Templo B hay varios relieves de guerreros. Uno de ellos lleva en la cabeza un casco en la forma de una cabeza de águila, con cuchillos tipo *ixcuauac* entre sus plumas (tal como vimos en las águilas del *Huehuetl* de Malinalco); parece que se trata de un antecedente tolteca de los guerreros águila mexicas (Fuente/Trejo/Gutiérrez:

cédulas 60-74). También hay relieves de guerreros en las banquetas del Palacio Quemado. Algunas de estas figuras llevan escudos, lanzadardos, dardos y banderas tipo *pantli*. Encima de estos relieves aparece una moldura con serpientes. Estas banquetas son casi idénticas con las del Templo Mayor, ya mencionadas (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 78-85). Hay varios relieves adicionales que representan guerreros, con armas en las manos (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 98-100, 106, 108, 109, 112).

IV. Armas e insignias.

A. Armas. En Tollan Xicocotitlan abundan las representaciones de lanzadardos, escudos y haces de dardos, sobre todo en las representaciones de guerreros (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 19, 60-74, 78-85, 98, 99, 115, 140, 145). En los pilares del Templo B hay motivos donde se combinan todos los instrumentos de guerra que cargan los guerreros en las esculturas toltecas (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédula 60).

B. Insignias. Varios de los personajes de las banquetas del Palacio Quemado cargan estas armas y tienen banderitas, similares a los *pantli* de los guerreros mexicas, en las manos (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 78-85).

V. Corazones humanos y sangre.

A. Corazones humanos. Hay corazones, con tres gruesos chorros de sangre, en los picos de las águilas de los tableros del Templo B (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 92-95). En las "tres lápidas con un elemento trilobulado colocado en la intersección de tres haces de flechas cruzadas" (fig.9), los "elementos trilobulados" son probables representaciones de corazones humanos, casi idénticos a los elementos en las bocas de las águilas del Templo B. Estas lápidas, de la primera etapa del Templo B, fueron aprovechadas de nuevo en la segunda etapa

de este templo como material de construcción (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédula 140).

B. La sangre. Tres gruesos flujos de sangre salen de la parte inferior de los corazones mencionados en el inciso anterior.

VI. El cuchillo de sacrificio (*ixcuauac*), sin rostro en el arte tolteca.

A. Varias esculturas de guerreros, y figuras tipo "chac mool", tienen bandas en los brazos de las cuales se asoman cuchillos tipo *ixcuauac* con mangos (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 19, 31-34, 60-73, 98, 99).

B. Es posible que los objetos curvos que tienen las columnas antropomorfas del Templo B (y otras figuras) en sus manos, sean instrumentos líticos de sacrificio humano (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 19, 60-74, 84, 85, 98). La evidencia más fuerte para apoyar esta hipótesis es una pintura mural de la subestructura del Templo de los Guerreros en Chichén Itzá, del periodo maya-tolteca (Gendrop, 1971: 81). Allí vemos un hombre en el acto de sacar el corazón de otro, cuyos brazos y piernas están sujetados por dos ayudantes. El sacrificador tiene en la mano un objeto curvo del mismo perfil que los de las esculturas de Tollan. Veremos en el próximo inciso que en Teotihuacan el cuchillo curvo probablemente era el instrumento preferido para la extracción de corazones.

Una hipótesis alternativa es que los objetos curvos sean armas guerreras. Uno de estos objetos, en una de las columnas antropomorfas del Templo B, es descrita como "un arma curva con incisiones en su superficie" (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédula 19). La posibilidad de que estas formas curvas sean representaciones de armas es reforzada por el hallazgo de piezas curvas de madera en el Cenote Sagrado en Chichén Itzá. No hay un consenso sobre su función; pueden ser armas defensivas u ofensivas (Coggins/Shane, 51).

VII. La bola de zacate (zacatapayolli).
Hay tres probables representaciones del zacatapayolli encontradas en Tollan Xicocotitlan. Dos de ellas fueron halladas en el escombro del Palacio Quemado, la otra reciclada como material de construcción en el vestíbulo del templo B (Fuente/Trejo/Gutiérrez: cédulas 137-139; Fuente:, 45; Gutiérrez,101). La hipótesis de Beatriz de la Fuente (45, 46), de que estas zacatapayolli toltecas hayan sido los motivos centrales de las procesiones en las banquetas (como vemos en las banquetas mexicas del Recinto de los Caballeros Águilas), encuentra apoyo en una composición similar de la ciudad contemporánea de Chichén Itzá, donde las procesiones de guerreros convergen frente a una representación muy similar de un zacatapayolli (Schele/Freidel,373).

Si cotejamos este esquema de los símbolos guerreros toltecas con el esquema sobre el arte mexica, podemos observar que casi todos los elementos del complejo iconográfico mexica se encuentran en Tollan Xicocotitlan. (De hecho, hay pocas esculturas monumentales en este sitio que no se relacionan con la guerra y el sacrificio.) Algunos de los símbolos mexicas que faltan en Tollan son los siguientes:

1. El glifo cuatro movimiento (*nahui ollin*) como signo del Quinto Sol. Este signo no fue inventado por los mexicas. Probablemente aparece en la estela 3 del Edificio A de Xochicalco (Marquina, II, 943, 944). Los monumentos del cerro de Xochicalco son del periodo Epiclásico (650-900 a.C.) (Hirth/Cyphers, 119-121). Por ello no sería extraño que este glifo se encontrara en el arte de Tollan Xicocotitlan. Sin embargo no lo he visto en ninguna obra tolteca.
2. Tampoco he visto ningún glifo tolteca relacionado con el signo agua/cosa quemada (*atl tlachinolli*).
3. El nopal silvestre (*tenochtli*), planta que produce las

> tunas del águila (*cuauhnochtli*), no se halla en el arte tolteca. Evidentemente fue una innovación de los mexicas, ya que se trata del glifo toponímico de Mexico Tenochtitlan. Los mexicas introdujeron la metáfora del *cuauhnochtli* para sustituir las representaciones más realistas de corazones humanos, apropiándose así de la iconografía guerrera del altiplano.

Las esculturas del conjunto arquitectónico Templo B/Palacio Quemado, en Tollan Xicocotitlan, reúnen todos los símbolos de la guerra del repertorio tolteca que acabamos de definir. El significado iconológico del conjunto puede expresarse así: "Sostenemos al Sol, en su lucha contra las fuerzas del inframundo, con corazones humanos obtenidos por medio de La Guerra". La lucha cósmica del Sol contra las fuerzas de la noche está representada en los tableros del Templo B. En los frisos superiores de estos tableros hay felinos y cánidos (probablemente jaguares y coyotes). Parece que representan la noche y por extensión el inframundo y la muerte. Abajo, sobre los paneles sobresalientes de los tableros, hay águilas con corazones humanos en sus bocas. El Sol recibe su alimento, para evitar la destrucción del mundo. En los paneles rehundidos del tablero, alternando con las águilas, aparecen las figuras del llamado "hombre-pájaro-serpiente". Es muy probable que ésta sea una imagen de la tierra, de cuya boca emerge Venus del inframundo. La importancia de la guerra para obtener corazones humanos es comunicada en Tollan por las columnas antropomorfas del Templo B, con sus armas y cuchillos de sacrificio; por los relieves de guerreros en los pilares del templo, con los mismos objetos; por los "atados de armas" en estos pilares; por las procesiones de guerreros en las banquetas del Palacio Quemado; y finalmente por las lápidas con haces de dardos y corazones humanos, aunque éstas últimas sean de una etapa más temprana del conjunto.

Origen de los símbolos guerreros en Teotihuacan

Mexico Tenochtitlan quiso ser la reencarnación de Tollan Xicocotitlan, reproduciendo en su arte el simbolismo tolteca de la guerra sagrada (Davies, 1987: 27-29; Fuente). De la misma manera los toltecas parecen haber querido asimilar ciertos aspectos de la antigua cultura teotihuacana, los cuales sobrevivieron en los sitios del periodo Epiclásico, formándose así una especie de puente cultural entre Teotihuacan y Tollan.

Los antecedentes de algunos de los símbolos toltecas pueden encontrarse en Teotihuacan. Sin embargo, nuestra tarea se complica cuando tratamos de interpretar el arte teotihuacano. Entramos en un área donde es difícil separar las especulaciones de los hechos. La variedad y la complejidad de los motivos iconográficos teotihuacanos, así como la ausencia de documentos etnohistóricos aplicables al problema, nos obligan a reconocer la subjetividad de nuestras interpretaciones. Asimismo, es evidente que hubo cambios ideológicos en el altiplano central entre la caída de Teotihuacan y el auge de Tollan Xicocotitlan. Para entender al fondo estos cambios, es necesario analizar el arte de los centros más importantes del altiplano durante el Epiclásico, como Cacaxtla y Xochicalco, donde hay pinturas murales y relieves relacionados con nuestro complejo iconográfico de la guerra, tal como lo hemos definido en los incisos anteriores. Sin embargo, para no rebasar el espacio disponible para este trabajo, me limitaré a hacer escuetas referencias al arte de los sitios del Epiclásico, sólo cuando sea indispensable.

El florecimiento de Teotihuacan se dio entre el siglo II a.C. y el siglo VIII d.C., cuando la ciudad fue parcialmente destruida y paulatinamente abandonada (Millon, 51-63, fig. 12; Diehl). Hacia el tiempo de su caída (¿un poco antes? ¿al mismo tiempo? ¿un poco después?) hubo migraciones de nahuas, desde el Noroeste de Mesomérica, hacia los valles centrales de México. Antes del siglo VII estos valles eran habitados principalmente por ciertos grupos de otopames (hablantes de los idiomas proto-otomí-mazahua y proto-matlatzinca-ocuilteco). Los investigadores que

afirman que Teotihuacan fue una ciudad de nahuas, o bien, que los otomíes llegaron desde el Norte después de la caída de Teotihuacan, no han analizado los estudios glotocronológicos. Éstos, cotejados con la evidencia arqueológica y complementados con una lectura crítica de las fuentes etnohistóricas, demuestran una presencia estable de los mencionados grupos otopames en el altiplano central, desde el periodo Protoneolítico (5000-2500 a.C.) hasta la destrucción de Teotihuacan y después (Hopkins, 47-58; Winter/Gaxiola/Hernández, 76-80; Wright 1982: 5; Wright, 1989: 38-41).

Es evidente que Teotihuacan fue una ciudad poliétnica (Rattray), como lo fueron después Tollan Xicocotitlan (Davies 1977: 176) y Mexico Tenochtitlan (Carrasco: 33). Sin embargo, es muy probable que la cultura teotihuacana, así como las culturas preclásicas de la región, hayan sido creadas por los grupos otopames que habitaban los valles centrales (Hopkins, 49; Wright, 1982: 5). Las culturas tolteca y mexica fueron creaciones de los recién llegados nahuas, quienes asimilaron muchos rasgos de la antigua civilización otopame.

Para estructurar la siguiente discusión de los posibles símbolos relacionados con el concepto de la guerra en Teotihuacan, seguiré utilizando las divisiones generales que establecí para Tollan Xicocotitlan, porque encuentro similitudes en la iconografía de ambas ciudades. De esta manera se facilita la comparación entre el arte de ambas ciudades.

I. Símbolos solares.

A. Discos solares. Hay elementos en la cerámica y la pintura mural de Teotihuacan, conformados por círculos concéntricos, con elementos triangulares dispuestos de manera radial en la franja exterior. El motivo central puede variar: a veces aparece una mano, entrelaces o algún color sólido (Gamio: lám. 34; Miller: figs. 140, 141). Hay un paralelo obvio entre su forma y la apariencia real del Sol. Por otra parte, estos motivos pueden ser símbolos solares por su asociación con

imágenes de guerreros, aves y dardos en ciertos objetos cerámicos de Teotihuacan (Caso 1966: figs. 38 c-e, 39; Gamio: lám. 77; Miller: fig. 363; Séjourné, 1984: 60, 61, 175, 184; Winning, I, cap. 7 B, figs. 5, 6 a-c, 9 a-c). En estos casos posiblemente tienen el papel iconográfico doble de escudo y de Sol.

B. Aves solares. Abundan las representaciones de aves en el arte teotihuacano. Aparecen en diversos contextos iconográficos. Seguramente tienen diferentes significados, no siempre relacionados con el Sol. Ciertas aves del Palacio de Tetitla (Miller: figs. 281-283, 285) tienen flujos rojos saliendo de sus bocas. Es posible que éstas se relacionen con las águilas solares que comen corazones en los tableros del Templo B tolteca. Estas aves de Tetitla han sido "identificadas" como quetzales (Séjourné, citada en Angulo 1987b: 312) y halcones pescadores (Angulo, 1972: 47). Miller (138) los etiqueta como búhos o lechuzas (*owls* en inglés). Von Winning (I, 89-91) llama "lechuzas" a representaciones similares. En realidad, no son retratos literales de ninguna especie claramente identificable, sino representaciones simbólicas altamente estilizadas. Probablemente la intención es representar aves de rapiña. Es posible que se inspiran en alguna especie de águila o aguililla (véase Peterson/Chalif: 61-72 y láms. 10, 12-14). Hay otro grupo de aves en el arte teotihuacano que probablemente simbolizan el Sol, por su asociación con posibles corazones humanos y con los inconfundibles símbolos de la guerra: lanzadardos y dardos (fig.10) (Caso, 1966:figs.38 c-e, 39, 40; Gendrop, 1971: fig.35; Miller: figs. 342, 363; Winning: I, cap. 7 B, figs. 5, 6 a-c, 9 a-c, II, "Los glifos", cap. II, figs. 5 e, f).

II. Símbolos nocturnos y del inframundo.

A. El ojo radiante, probablemente un signo venusino. Éste representa mediante un ojo muy estilizado, rodeado o

semirodeado de una línea ondulante con cinco picos. Carlson (1991, 1993a, 1993b) ha demostrado su frecuente asociación con el complejo iconográfico teotihuacano de la guerra sagrada. En algunos casos aparece asociado con la cueva zoomorfa, antecedente directo del "hombre-pájaro-serpiente" del Templo B de Tollan Xicocotitlan. Esta clase de símbolo, que parece la boca abierta de un felino con lengua bífida de reptil, se encuentra en la pintura mural teotihuacana (Caso 1966: fig. 8a; Miller: figs. 17, 18) y en la cerámica (Caso 1966: fig. 8b; Winning: I, cap. VIII, fig. 1 a).

B. Felinos (probablemente jaguares). En el arte de Teotihuacan los felinos suelen aparecer en contextos de fertilidad y agua, más que de noche e inframundo. Esta relación felino-agua se conserva en los murales del Edificio A en Cacaxtla, del periodo Epiclásico. Por otra parte, parece que hay una relación felino-cueva en algunas imágenes teotihuacanas, según hemos visto. La relación cueva/inframundo-humedad/fertilidad es un tema muy antiguo en la iconografía del Altiplano Central. Aparece en Chalcatzingo desde el Preclásico (Grove/Angulo: figs. 9.3, 9.17). Otras indicaciones de una posible relación felino/tierra/inframundo/noche en la mitología teotihuacana son las siguientes: aparecen en asociación felinos (con lenguas de serpiente) y cánidos en el Patio Blanco del Palacio de Atetelco (Caso, 1966: fig. 41 c; Winning: I, cap. 8, fig. 8 a), de una manera similar a los felinos y cánidos del Templo B de Tollan Xicocotitlan. Ambos son animales nocturnos. Por otra parte los felinos se asocian, en algunas pinturas, con símbolos guerreros (fig. 11) y corazones (Miller: figs. 17, 18, 199, 200, 204, 288, 289, 335, 337; Winning, I, 97-109; Caso, 1966: fig. 41 a-c), lo cual sugiere un papel en el mantenimiento del equilibrio cósmico. Hay una escultura teotihuacana de un felino, con huecos en la espalda, que presenta similitudes con el *Ocelotl*

Cuauhxicalli de la Sala Mexica, en el Museo Nacional de Antropología (Gamio: lám. 25). Todo esto sugiere que hubo cierta continuidad en la iconografía del Altiplano Central a través de los siglos, en cuanto a los felinos, aunque parece que hubo un cambio de enfoque entre el Clásico y el Posclásico, de inframundo/agua a inframundo/noche.

C. Cánidos (probablemente coyotes). Tampoco tengo confianza en asignar un simbolismo nocturno a los cánidos de los murales teotihuacanos. Son relativamente escasos. Los ejemplos más notables están en el Patio Blanco del Palacio de Atetelco, unos asociados con probables corazones humanos, otros erguidos como hombres, ataviados como guerreros, con armas ofensivas: lanzadardos y dardos (Caso, 1966: fig. 41 c-e; Miller: figs. 335-339). Tal vez el argumento más fuerte para una relación cánido-noche en la iconografía teotihuacana sea la naturaleza nocturna del coyote.

III. Guerreros.

A. Humanos. Se conocen varias representaciones de hombres con armas en Teotihuacan. Hay una figurilla cerámica de un hombre con un lanzadardos. Tiene sobre el cuerpo una gran insignia conformada por un ave con un posible disco solar (¿en un escudo?) y dos dardos (Winning, II, cap. 7 B, fig. 9 b). La asociación guerrero/ave/Sol/dardos, otra vez, sugiere fuertemente la presencia en Teotihuacan de un complejo iconográfico guerrero, antecedente del conjunto de símbolos que usaban los toltecas y mexicas en su arte. Hay representaciones de guerreros con forma humana en la pintura mural teotihuacana. Gamio (lám. 77) publicó una copia de una pintura mural de la Casa Barrios, donde se observa un hombre con un escudo/disco solar, tres dardos de punta redondeada y un objeto largo, difícil de identificar. En el pórtico norte del Patio Blanco de

Atetelco, se repite la imagen de un hombre con dardos en una mano y un cuchillo curvo con un corazón en la otra, danzando sobre una plataforma (fig. 12). En el mismo pórtico hay figuras más pequeñas de hombres con dardos sacrificando aves. (Caso, 1966, fig. 37 a; Miller: figs. 341, 343; Winning I, cap. 7 B, fig. 3 a).

B. Guerreros-ave. Aparte de las mencionadas aves con discos solares y dardos, hay aves antropomorfas en los murales del mencionado pórtico norte del Patio Blanco de Atetelco, ataviadas como guerreros, con lanzadardos y dardos en las manos (fig. 10) (Miller: fig. 342; Winning, I, cap. 7 B, fig. 3 b). Sería ingenuo llamarlas "caballeros águila", como han hecho algunos autores. Sin embargo, la representación de guerreros-ave, repetida muchas veces, en asociación con escenas de guerreros humanos con cuchillos y corazones, nos indica una vez más que estamos en la presencia de los antecedentes del complejo iconográfico de la guerra, modificado y ampliado posteriormente por los toltecas y mexicas.

C. Guerreros-felino. Hay dos posibles candidatos en los murales del Palacio de Zacuala. Uno es la representación de un felino (¿jaguar?; fig. 11) (Miller: figs. 199, 200), ataviado de manera semejante al mencionado guerrero antropomorfo de la Casa Barrios. Desgraciadamente está dañado el mural en la zona de su mano izquierda, por lo que no sabemos si portaba alguna arma ofensiva. En la mano derecha tiene un objeto rectangular, con las esquinas redondeadas, con plumas en sus lados, elemento que podría interpretarse como un escudo.

D. Guerreros-cánido. En el pórtico sur del Patio Blanco del Palacio de Atetelco hay pequeñas representaciones de cánidos erguidos, vestidos de una forma muy semejante a los guerreros-ave del pórtico norte. Como éstos, cargan lanzadardos y dardos. Abajo de ellos hay representaciones de cánidos del mismo tipo, pero sin el aspecto antropomorfo (Miller: figs. 335, 336; Winning, I, cap. 7 B, fig. 3 c).

IV. Armas e insignias.

A. El lanzadardos. La mayor parte de los lanzadardos teotihuacanos se encuentran en los murales del Patio Blanco de Atetelco, en las manos de los mencionados guerreros-ave y guerreros-cánido (Miller: figs. 335-343; Winning, I, cap. 7 B, figs. 3 b, c). Otros se encuentran en el Palacio de Tepantitla, donde hay pequeñas figuras de hombres armados, encima de las representaciones de monstruos con dardos en la mano (Miller: figs. 194, 195; Winning, I, cap. 7 A, fig. 1 j).

B. El dardo. En los casos mencionados de guerreros con lanzadardos, estas figuras siempre tienen dardos en las manos. En algunos casos este elemento aparece junto a posibles escudos (Gamio: lám. 77; Séjourné, 1984: 60, 61, 105, 175, 184; Winning, I, cap. 7 B, figs. 6 a-c, 7, 9 a-c). Otras veces los dardos aparecen solos, sin lanzadardos ni escudos (Miller: figs. 340, 341, 343; Séjourné, 1984: 91, 110, 111, lám. 32; Winning: I, cap. 7 B, figs. 1, 3 a).

C. El escudo. Hay dos tipos de posibles escudos en el arte teotihuacano. El primer tipo se encuentra en los murales del Palacio de Zacuala. Fue descrito en el punto III. C. del presente inciso como "un objeto rectangular, con las esquinas redondeadas y con plumas en dos lados". Uno aparece en la mano de un felino antropomorfo (fig. 11). Otro puede verse en la mano de una figura humana con un gran tocado en la forma de una cabeza de felino con plumas de quetzal (Miller: figs. 199, 200, 204; Winning I, cap. 7 A, fig. 3 a). El segundo tipo de escudo, más común, podría ser un escudo solar. Fue descrito en el punto I. A. del presente inciso. Tiene círculos concéntricos, con elementos triangulares en la parte exterior, como rayos solares. Muchas veces estos escudos tienen una mano en el centro, asociado con dardos dispuestos diagonalmente atrás del disco (Caso, 1966: figs. 38 c-e, 39; Gamio: lám. 77; Miller: fig. 363;

Séjourné, 1984: 60, 61, 175, 184; Winning, I, cap. 7 B, figs. 5, 6 a-c, 9 a-c).

V. Corazones humanos y sangre.

A. Representaciones estilizadas de corazones. En algunas pinturas murales y vasijas cerámicas de Teotihuacan, vemos formas de "U", con divisiones internas ondulantes, que rematan en elipses (fig. 12). Gruesas gotas rojas salen de estas figuras. Séjourné (1976: 125) las compara con una sección de corazón de un texto médico. Parecen ser representaciones más o menos realistas de corazones humanos. Las encontramos en (o enfrente de) las bocas de felinos y cánidos (Caso, 1966: fig. 41 c; Miller: figs. 17, 18; Winning, I, cap. 8, fig. 8 a); también aparecen ensartadas por cuchillos curvos, dando a entender que se trata de un símbolo del sacrificio humano por extracción del corazón (Miller: figs. 216-219; Winning, I, cap. 7 B, fig. 10 a). En algunas representaciones encontramos los corazones y cuchillos curvos asociados con símbolos de la guerra y del Sol. El mencionado danzante-guerrero del Patio Blanco de Atetelco tiene en la mano un cuchillo curvo que penetra un corazón (fig. 12). En el mismo pórtico hay aves sacrificadas y guerreros-ave (fig.10) (Caso, 1966: fig. 37 a; Miller: figs. 340, 341; Winning, I, cap. 7 B, fig. 3 a). Una escena similar fue pintada en una vasija cilíndrica teotihuacana (Séjourné, 1984: 91, 110, 111, lám. 32). En el Palacio del Sol, cerca de la esquina noroeste de la Pirámide del Sol, se pintaron sacerdotes con atavíos de aves. Sus cabezas emergen de las bocas abiertas de cascos en forma de cabezas de aves. Triángulos, como los que llevan los discos solares, forman franjas en su indumentaria. En sus manos hay cuchillos con corazones (Miller: figs. 129-132). Una lectura iconológica de estas figuras podría ser "Los secerdotes solares alimentamos a nuestro Dios con corazones humanos".

B. Símbolos trilobulados con tres gotas (Miller: figs. 288, 289; Winning, II, cap. 1, fig. 5 a-f). Von Winning no identifica estos elementos como corazones. Según este autor, el símbolo "Se relaciona más bien con el agua y con el rito de rociar". Sin embargo, hay varios argumentos que apoyan la hipótesis de que sean representaciones de corazones. En primer lugar, estos motivos se colocan enfrente de las bocas de felinos y cánidos, de la misma manera que se hace con las representaciones estilizadas de corazones. A veces encontramos los dos tipos de corazones en la misma pintura (Caso, 1966: fig. 41 c; Miller: figs. 17, 18; Winning, I, cap. 8, fig. 8 a). Por otra parte, los símbolos trilobulados casi siempre son de color rojo óxido. Les salen gruesas gotas rojas, sin los signos acuáticos que suelen acompañar a los flujos de agua en el arte teotihuacano.

C. Elementos circulares, relacionados con el jade, el agua y la sangre (definidos aquí como dos círculos concéntricos, con la zona entre ambos rellenado con color rojo). Este signo se encuentra sobre los marcos de los tableros de una subestructura del Palacio del Quetzalpapalotl (Miller: figs. 58-62). El hecho que figuras de este tipo fueron repintados de color azul-verde, en un basamento de la Plaza de la Luna (Acosta 1964: lám. 1), me lleva a preguntar si el color de estos motivos influía o no en su significado

VI. Cuchillos de sacrificio.

En diferentes partes de este esquema he mencionado a las las representaciones, en el arte teotihuacano, de guerreroso sacerdotes con cuchillos curvos que ensartan corazones: en el Patio Blanco de Atetelco (fig. 12) (Caso,1966: fig. 37 a; Miller: fig. 141); en el Palacio del Sol (Miller: figs. 129, 132); y en algunas vasijas cilíndricas teotihuacanas (Séjourné,1984: figs. 37, 75, 92, lám. 32). Estoy de acuerdo con

Von Wining (I, 90-92) que no se puede demostrar la existencia en Teotihuacan de la deidad mexica Itztlacoliuhqui, cuyo nombre significa "navaja curva de obsidiana". El motivo del cuchillo curvo aparece en la indumentaria de figuras muy diversas: en el tocado del mencionado guerrero del Patio Blanco; formando el tocado del dios de las tormentas o Tlaloc en un disco cerámico descubierto en el Conjunto 1-D de la Ciudadela (Jarquín/Martínez, 105); y en la indumentaria de los monstruos del Palacio de Tepantitla (Miller: figs. 193, 194). El motivo del cuchillo aparece de manera aislada, con o sin corazones, en la pintura mural del Palacio de Zacuala (Miller: 216-219) y en las vasijas cerámicas (Caso, 1966: fig. 37 b; Séjourné, 1984: figs. 59, 90, lám. 33; Winning, I, cap. 7 b, fig. 10 a-d).

VII. La bola de zacate

La única representación que he visto en el arte teotihuacano que se podría relacionar con el *zacatapayolli* de los toltecas y mexicas es el mural del Cleveland Art Museum, mostrando una figura humana ricamente ataviada, ejecutando un rito entre dos objetos alargados, compuestos de algún material fibroso, con puntas de pencas de maguey insertadas de manera vertical. (Miller: fig. 366; Carlson, 1991, fig. 10g.) Séjourné (1976: 128, 129) relaciona una pintura mural en el Palacio de Atetelco (Miller: fig. 356) con el *zacatapayolli*, llamándola "el emblema de la penitencia". A primera vista este motivo teotihuacano parece tener algo en común con el *zacatapayolli* de los nahuas del periodo Posclásico.Sin embargo, un análisis detenido de los elementos constitutivos de ambas figuras me lleva a concluir que se trata de dos símbolos, iconográficamente muy distintos. El motivo

> teotihuacano se relaciona de alguna manera con el sacrificio humano (por los cuchillos curvos con gotas de sangre). El *zacatapayolli* es un símbolo del autosacrificio, o sea, de la extracción de la sangre del cuerpo con instrumentos puntiagudos.

La mayor parte de los símbolos guerreros en la pintura mural teotihuacana se puede encontrar en los pórticos del Patio Blanco de Atetelco: guerreros, armas, cuchillos de sacrificio, corazones, aves, felinos y cánidos. Estos signos están distribuidos en los murales de los tres pórticos que abren hacia el patio, en los lados este, sur y norte. Encontramos también en este patio (pórtico este) la presencia de una deidad de la lluvia y la fertilidad (con atributos similareas a los de la deidad mexica Tlaloc). De manera similar, en el *Teocalli* de la Guerra Sagrada de los mexicas, Tlaloc está presente, pero con una subordinación jerárquica a los motivos solares. En Atetelco su jerarquía es mayor en la composición del conjunto mural.

Hay simetría en la distribución espacial y las proporciones de los pórticos del Patio Blanco. El pórtico central, más amplio que los demás, está al oriente del patio; los pórticos norte y sur, más pequeños, son sus complementos (de manera análoga a los conjuntos de tres basamentos, tan comunes en esta ciudad). Si el observador se para en el centro del patio, orientándose hacia el pórtico este, puede percibir el orden espacial e iconográfica del patio. Enfrente se encuentran los posibles símbolos del inframundo, la tierra y la noche: los felinos y cánidos con corazones humanos; arriba de ellos hay representaciones del dios del agua y de figuras humanas con máscaras bucales y caracoles, elementos asociados con la lluvia, el agua y la fertilidad. A la derecha, en el pórtico sur, hay cánidos de nuevo, esta vez sin compañeros felinos ni corazones. Arriba de ellos hay representaciones de guerreros-cánido. A la izquierda (pórtico norte) hay guerreros danzando con cuchillos sacrificiales y corazones en las manos. Arriba hay imágenes de guerreros sacrificando aves, así como guerreros-ave. Es interesante observar que los guerreros-

cánido, tal vez relacionados con el inframundo, parecen mirar hacia el Norte, el punto cardinal asociado en otras culturas mesoamericanas con la muerte. Los guerreros-ave, probablemente relacionados con el Sol, miran al Sur, donde el Sol cruza el cielo. Los rayos solares entran en los pórticos septentrional (a mediodía) y oriental (en las tardes); en ambos espacios hay representaciones de corazones. Entran muy poco los rayos del Sol en el pórtico sur, donde no se pintaron corazones. Una interpretación –bastante tentativa– del mensaje en este conjunto de pinturas podría ser la siguiente:

–Pórtico este: "Propiciando a las fuerzas de la tierra y el inframundo con corazones humanos, obtenemos el agua fecundante".

–Pórtico sur: "Participamos los gurreros del Iinframundo".

–Pórtico norte: "Los guerreros presentamos ofrendas de aves y corazones humanos al Sol; participamos los guerreros solares".

Antes de cerrar este inciso, quiero hacer hincapié en una diferencia fundamental entre el arte teotihuacano, por un lado, y el arte nahua (tolteca y mexica) por otro. El arte de Teotihuacan, en términos generales, tiene un énfasis mayor en el tema de la fertilidad de la tierra; el culto solar parece tener un papel secundario. En Teotihuacan las escasas representaciones de guerreros se encuentran en los "palacios" o conjuntos departamentales de los barrios de la ciudad, no en los espacios de mayor jerarquía urbana, en el centro. Los nahuas dieron prioridad a los ritos guerreros, con el Sol como deidad principal. En Tollan y Mexico Tenochtitlan los guerreros ya han "invadido" los recintos sagrados, plasmando sus símbolos en los monumentos más destacados. Esto nos habla de profundos cambios en la estructura político-religiosa de estas sociedades. Sin embargo, la ideología, los ritos y los símbolos de Teotihuacan fueron adoptados –y adaptados– por los nahuas, quienes se adueñaron del antiguo territorio otopame, imponiendo su dominio por medio de las armas.

Supervivencias poscortesianas de la iconografía guerrera

Los antiguos símbolos de la guerra sagrada sobrevivieron más allá de la Conquista. Aparecen en algunos códices elaborados durante el Virreinato. También vemos los símbolos de la guerra sagrada en la pintura mural y la decoración escultórica de ciertos monumentos novohispanos. Usualmente los antiguos símbolos guerreros se refieren a las luchas llevadas a cabo antes de la llegada de los europeos, o sea, a la historia prehispánica de los pueblos indígenas. Sin embargo este complejo iconográfico, en algunos casos, parece referirse a sucesos de la segunda mitad del siglo XVI, notablemente la participación de algunos pueblos en la Guerra Chichimeca. Esto indica que algunos grupos de indígenas no abandonaron tan fácilmente su religión ancestral.

Dos de los códices novohispanos que reúnen una gran cantidad de símbolos de la guerra sagrada son la *Historia tolteca-chichimeca* y el *Códice de Huamantla*. Éstos son ejemplos de la persistencia de la ideología guerrera indígena, después de la invasión del altiplano central por los europeos.

La *Historia tolteca-chichimeca* fue elaborada hacia mediados del siglo XVI en Cuauhtinchan, Puebla. Narra una visión histórico-mitológica de las migraciones y conquistas de los tolteca-chichimecas después de la destrucción de Tollan Xicocotitlan. Es un códice con una gran calidad estética, de estilo híbrido, indígena-europeo. Un texto en náhuatl con caracteres latinos acompaña las ilustraciones. Abundan las representaciones de guerreros. En algunos de sus folios encontramos los símbolos de la guerra sagrada de una manera inequívoca. En la foja 19 *verso*, por ejemplo, vemos un águila y un jaguar, con penachos de plumas de quetzal, que flanquean el glifo toponímico de Colhuacatepec. En la foja 20 *recto* vemos cuatro hombres pintados de rayas, acostados en árboles, con águilas y jaguares encima de ellos, escupiendo chorros de líquido azul y rojo (¿*chalchiuhatl*/sangre? ¿*atl tlachinolli*/guerra?). En la misma composición hay representaciones del sacrificio y la guerra: una bolsa ceremonial con dos cuchillos sacrificiales; un conjunto compuesto por un

escudo, dardos y una bandera tipo *pantli*; también hay tres atados de arcos y flechas.

El texto en náhuatl de este códice nos informa que los cuatro hombres mencionados salieron de Chicomoztoc. Ayunaron durante cuatro días y cuatro noches, acostados en mezquites blancos. Durante su ayuno "el águila y el jaguar les dieron de beber, les dieron de comer". Bajaron de los árboles y se sometieron a la ceremonia de la perforación de sus tabiques nasales "con el hueso del águila y el hueso del jaguar." Así fueron iniciados como *tlatoque* o señores. En la foja 21 *recto* vemos la escena de la perforación de los tabiques; arriba de la escena están el águila y el jaguar; los cuatro señores portan arcos con flechas. Ya instalados como jefes, hacen una declaración relacionada con la guerra sagrada: "¡Ea, hagamos crecer, hagamos que (el dios) desee! ¡Tomemos por la base al *quauhxicalli* ('jícara del águila'), al *tonacapiaztli* ('tubo del sustento', para dar de beber a los dioses la sangre humana)! ¡Tal vez estamos haciendo pasar hambre a nuestro creador, a nuestro hacedor!" (Kirchhoff/Odena/Reyes, 171-174.)

En el *Códice de Huamantla*, documento pictográfico otomí elaborado durante el siglo XVI, encontramos buena parte del complejo iconográfico de la guerra: un disco solar; guerreros con armas (dardos, *macuahuitl*, arcos y flechas, escudos, banderas y carcajes de piel de jaguar); prisioneros de guerra, cogidos por el pelo; glifos *atl tlachinolli* grandes y bien desarrollados (fig. 13); armas aisladas formando conjuntos (arcos, flechas y escudos con dardos); "caminos" de sangre. En lugar de los símbolos metafóricos del sacrificio humano que hemos visto hasta ahora, en este códice vemos una figura humana en una especie de altar, con una incisión en el pecho, del cual erupta un impresionante chorro de sangre (Aguilera).

Ahora hablaré de la decoración de los conventos del siglo XVI y los símbolos guerreros que se encuentran en ellos. Reyes-Valerio (291, 292) nos proporciona una lista bastante completa de los "motivos de influjo prehispánico en edificios del siglo XVI", donde

encontramos muchos de los símbolos que hemos estado analizando. Algunos de los casos más significativos se encuentran en Cuauhtinchan, Tecamachalco y sobre todo en Ixmiquilpan, importante cabecera otomí, ubicada en el norte del valle del Mezquital, Hidalgo.

En el convento de Cuauhtinchan una escena de la Anunciación es flanqueada por representaciones de un jaguar y un águila. En la base del campanario del convento en Tecamachalco otra águila, aquí parada sobre un cerro clavado con flechas, lleva una diadema o tocado real; de su boca sale el glifo de la guerra sagrada *atl tlachinolli*.

La iglesia de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan forma parte de un ex convento agustino, construido hacia 1550-1570. Las pinturas murales parecen ser de la década de 1571-1580. (Murales de un estilo similar, con fechas de 1576 y 1577, se encuentran en los conventos de Alfajayucan y Metztitlán, ambos en el estado de Hidalgo.) Los símbolos de la guerra sagrada se encuentran en un friso mural de 2.21-2.51 metros de altura, en los dos lados de la nave, desde la entrada hasta el presbiterio, a la altura de los ojos del espectador. Iconográficamente y formalmente se integran a este friso las pinturas de los tímpanos del sotocoro, así como los murales de los plementos de las bóvedas de nervaduras que cubren el sotocoro y el presbiterio (fig.14). También están relacionados con este friso los relieves de los dos escudos en la portada de la iglesia. El estilo de este conjunto decorativo es híbrido, indígena-europeo, combinándose motivos de los grutescos renacentistas (neogrecorromanos) con símbolos prehispánicos del altiplano central. El friso ha llegado a nosotros en forma fragmentaria; faltan secciones extensas. No pienso entrar en pormenores sobre este conjunto de murales y relieves; ya lo hice en otro trabajo (Wright, 1982). Me limitaré aquí a presentar una lista de los elementos iconográficos guerreros, presentes en estos murales, y a ofrecer una lectura iconográfica e iconológica del conjunto.

Para lograr el análisis iconográfico, volveré a emplear el esquema que desarrollé para la cultura mexica. Tendré que suprimir las últimas dos categorías, "El cuchillo de sacrificios

(*ixcuauac*)" y "La bola de zacate (*zacatapayolli*)", porque estos motivos no se encuentran en los murales de Ixmiquilpan.

I. Símbolos solares.
Hay siete águilas distribuidas en las siguientes partes de la decoración de este templo: en los dos escudos de tipo heráldico, tallados en piedra en la portada; en los dos tímpanos del sotocoro, a gran escala; en dos de los plementos de la bóveda de nervaduras sobre el sotocoro; en uno de los plementos de la bóveda del presbiterio (fig. 14). Es evidente que estas águilas fueron concebidas como símbolos solares. No son motivos aislados, sino elementos constitutivos del complejo iconográfico de la guerra sagrada. Estas águilas aparecen en íntima asociación con otros elementos de este complejo: banderas (ahora de tipo híbrido, europeo-indígena: de tela y bifurcadas, pero con remates de plumas de quetzal), penachos de plumas de quetzal, un escudo defensivo circular, glifos de nopales silvestres (*tenochtli*) con sus "tunas del águila" (*cuauhnochtli*), jaguares (armados para la guerra), así como algunos elementos que no aparecen en el esquema que hice para el complejo iconográfico guerrero de los mexicas: un pectoral anular (similar a los que llevan varios dioses en los códices y en las esculturas mexicas, en contextos relacionados con la guerra y el Sol; véase Wright, 1982: 219, 220) y el glifo *nts'utc'ani* (el topónimo de Ixmiquilpan en otomí), representado por una verdolaga (*Portulaca oleracea*; véase Sánchez, 159-161).

II. Símbolos nocturnos y del inframundo. Hay siete jaguares en este conjunto decorativo. Están en los escudos de la portada y en los tímpanos del sotocoro. En todos los casos aparecen con sus caras orientadas hacia las águilas solares. Uno de ellos no tiene más atributos que unos glifos de la palabra enfrente de su boca. Los restantes están armados con arcos, flechas, *macuahuitl* y escudos.

III. El glifo agua/cosa quemada (*atl tlachinolli*) posiblemente está presente en este conjunto mural. Enfrente de la boca del águila en la bóveda del presbiterio (fig. 14), hay un glifo que podría ser el signo *atl tlachinolli* reducido a sus rasgos esenciales: la vírgula de la palabra, con un motivo en forma de una "U" invertida, rematado por un *chalchihuitl* o cuenta de jade. La "U" se encuentra en la mayor parte de los signos *tlachinolli*; el *chalchihuitl* está presente en prácticamente todos los glifos *atl*. Conozco un caso precortesiano donde el glifo *atl tlachinolli* parece haber sido reducido a sus elementos mínimos: un grabado sobre un *omichicahuaztli* (instrumento musical tipo "raspador"), hecho de un fémur humano (Franco, 42, 43). Posiblemente hay otro glifo *atl tlachinolli* enfrente de la boca de un jaguar en el tímpano de la pared sur del sotocoro. Sin embargo, son ausentes los otros elementos que suelen definir el glifo *atl tlachinolli*, y los colores aplicados a cada elemento no apoyan esta lectura. Otro significado de estos signos en Ixmiquilpan podría ser, simplemente, la "palabra preciosa". La idea de "palabra" es comunicada por las vírgulas. El concepto de lo precioso es sugerido por los elementos circulares, "*chalchihuitl*".

IV. Guerreros.

A. Las órdenes militares.

1. Hay un guerrero águila en el friso mural, en el tramo que corresponde a la pared norte del sotocoro. No tiene el típico casco que representa la cabeza de un águila, pero lleva un traje tipo *tlahuiztli* con un recubrimiento de plumas de color ocre anaranjado y un *maxtlatl* o taparrabo. Tiene en las manos un escudo (*chimalli*) y una espada de madera y obsidiana (*macuahuitl*).
2. Un guerrero jaguar ocupa el lado opuesto del mismo tramo del friso donde se pintó el guerrero águila, ocupando el lugar opuesto dentro de la simetría bilateral de la composición. Tampoco lleva casco. Tiene

un *tlahuiztli* de piel de jaguar, su *maxtlatl*, un *chimalli* y un *macuahuitl*. No lleva casco. Otros guerreros jaguares luchan a lo largo de este friso, en los dos lados de la nave. Son seis en total. Todos tienen *macuahuitl* en la mano. Tres llevan diademas. Dos tienen *chimalli*. Dos tienen carcajes con flechas. Dos alzan las cabezas de sus enemigos, recién separadas de sus cuerpos.

3. Hay un posible guerrero coyote en el lado norte de la nave. Originalmente fue concebido como un guerrero jaguar, con un casco que representaba la cabeza del felino, un *tlahuiztli* de piel de jaguar, su *maxtlatl* y una divisa ovalada o escudo en la espalda. En algún momento el pintor decidió alterar su aspecto, frotando la superficie total del *tlahuiztli* y del casco, tal vez con un trapo húmedo, fundiendo el color anaranjado del fondo con el negro de las manchas, logrando un color parejo. El resultado parece guerrero coyote, con un *tlahuiztli* como los de la *Matrícula de tributos*, identificados en las glosas en náhuatl como "insignias [...] con diseño de coyote" (Castillo, 242-245). Desgraciadamente no es posible adivinar la intención del artista.
4. Hay cerca de 30 representaciones de guerreros que no llevan las insignias de las mencionadas órdenes militares. Algunos llevan trajes de guerra tipo *tlahuiztli*, usualmente azules. Varios llevan diademas, señalando su alto rango social. Otros llevan *maxtlatl* u otras prendas. Tienen armas diversas, las cuales se mencionarán en el inciso correspondiente. La mayoría está representada en actitud de lucha. A su lado pelean extraños monstruos que combinan elementos antropomorfos, fitomorfos y zoomorfos, evidentemente inspirados en las fantasías de los grutescos europeos, pero transformados por las fértiles imaginaciones de los pintores indígenas.

B. El antiguo motivo del prisionero de guerra, cogido por el pelo por otro guerrero, está presente en el friso inferior. En un marco circular de la pared oeste, al norte de la entrada, vemos una imagen de este tipo. El prisionero está sin armas. Lleva sólo un *maxtlatl*. Se encuentra humillado ante un guerrero jaguar. Este personaje victorioso alza su *macuahuitl* en triunfo; un escudo cuelga de su brazo. En otros casos los seres derrotados toman la forma de humanos-planta o antropofitos, con enormes hojas de acanto (motivo típico de los diseños grutescos renacentistas) que brotan de la parte superior de sus cuerpos. Sus vientres abultados sugieren que podrían ser representaciones de mujeres encintas, las cuales tenían un lugar en el paraíso solar al igual que los guerreros muertos en batalla o en el altar de sacrificios. Por otra parte las hojas cubren sus tórax, dificultando la determinación de su sexo.

V. Armas e insignias.

A. Grupos de tres flechas, en manos de los monstruos antropo-zoo-fitomorfos, parecen relacionarse iconográficamente con los haces de dardos que hemos visto en los incisos anteriores, identificando a quienes los portan como participantes en la guerra sagrada.

B. El lanzadardos o *atlatl* no se encuentra en los murales de Ixmiquilpan. Sin embargo varios guerreros portan carcajes, hechos de pieles de animales, llenos de flechas o dardos. Puesto que estos guerreros no llevan arcos, es posible que los lanzadardos se cargaban adentro de los carcajes.

C. Hay varios tipos de escudos (*chimalli*), redondos y ovalados, con diseños diferentes. Algunos de estos motivos son muy similares a los que aparecen en los escudos de las listas de tributo de la *Matrícula de tributos* (Castillo) y el *Códice de Mendoza* (Galindo).

D. Ya mencioné las banderas que llevan varias de las águilas de este conjunto. Son de tipo europeo, pero

rematadas con plumas de quetzal. También hay banderas tipo *pantli*, de corte prehispánico, en manos de cinco guerreros, cerca de la esquina suroeste del templo. Son palos largos con tiras, que parecen ser de plumas, dispuestas en hileras; tienen remates de plumas en forma de abanico.

E. Varios guerreros llevan trajes ajustados tipo *tlahuiztli*. Por lo menos uno de ellos parece llevar un *ichcahuipilli*. Algunos llevan diademas.

F. Las armas ofensivas que aparecen en este conjunto son *macuahuitl*, arcos, flechas y carcajes hechos de piel de jaguar y de algún otro animal.

VI. Corazones humanos y sangre.

Tres de las siete águilas solares posan sobre nopales o *tenochtli*. Por la presencia conjunta de los motivos más importantes del complejo iconográfico de la guerra sagrada, podemos suponer que los pintores quienes ejecutaron estos murales concibieron las tunas que aparecen sobre los nopales como *cuauhnochtli*, "tunas del águila", corazones humanos para alimentar al Sol.

VII. El nopal silvestre (*tenochtli*).

Las tres representaciones de nopales silvestres en la iglesia de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan están en el escudo norte de la portada, en el tímpano de la pared norte del sotocoro y en la bóveda del presbiterio (fig. 14). En los tres casos hay probables representaciones de la verdolaga llamado en otomí *nts'utc'ani*, el topónimo de Ixmiquilpan, sobrepuestas a los *tenochtli*.

Hasta aquí he realizado un análisis iconográfico de los murales del templo agustino en Ixmiquilpan, elemento por elemento. Ahora hay que tratar de captar el significado iconológico, el mensaje global del ciclo mural. Extrañamente, la mayor parte de los autores quienes han escrito sobre estos murales han querido

ver en ellos un mensaje cristiano: la psicomaquia, la lucha de la virtud contra el pecado en la mente y el alma del cristiano. Esta interpretación fue propuesta inicialmente por Carrillo, recién descubiertos estos murales (Carrillo, 24). Como una lectura iconológica, es bastante forzada. La realidad es que están presentes en los murales de Ixmiquilpan casi todos los elementos del complejo iconográfico de la guerra sagrada, según la concepción de los antiguos mexicas. Cuando estos murales fueron ejecutados, los otomíes estaban luchando activamente, al lado de los españoles, contra los chichimecas en las tierras del Norte. Los murales son una expresión de la ideología de la guerra sagrada.

El mensaje de los murales en la iglesia de San Miguel Arcángel puede ser resumido con la siguiente expresión: "Los guerreros águila, Los guerreros jaguares y los demás soldados sostenemos al Sol, en su lucha contra las fuerzas de la noche y el inframundo, por medio de la guerra; nts'utc'ani (ixmiouilpan) es el apoyo principal del Sol, reemplazando a Tenochtitlan".

La presencia de las órdenes militares, así como la dicotomía águila-jaguar, expresa claramente el concepto del apoyo de los guerreros al Sol en su lucha cósmica con las fuerzas de la noche y el inframundo. El águila solar que posa en el nopal (*tenochtli*), donde crecen las tunas del águila (*cuauhnochtli*), es el antiguo emblema que expresa metafóricamente la misión divina de Mexico Tenochtitlan. Ahora tiene el glifo de *Nts'utc'ani* enfrente del nopal, expresando el concepto del reemplazo de la antigua capital mexica por Ixmiquilpan. Ya no existía Tenochtitlan. Sobre sus escombros se había levantado la ciudad de México, capital de la Nueva España. Ya no se sacaban los corazones de los prisioneros de guerra en el Templo Mayor. En su lugar estaban las casas de los conquistadores. Peligraba el orden cósmico. Se temía la muerte del Quinto Sol y la extinción de la humanidad. La iglesia agustina de San Miguel Arcángel sería el nuevo pilar del Sol. ¿De dónde vendría la sangre humana? Los otomíes de la región, durante los años de la construcción y decoración del convento de Ixmiquilpan, estaban colonizando al Bajío, llevando

a cabo intensas campañas militares contra los diferentes grupos de chichimecas que resistían la expansión hacia el Norte del nuevo sistema hispano-indígena (Wright: 1988, 1989, 1994). Los caciques otomíes seguían usando los antiguos símbolos de la guerra sagrada para motivar a sus hombres a pelear en la guerra. Pero ahora no luchaban bajo los órdenes de los señores mexicas. Por eso se apropiaron los símbolos mexicas del *tenochtli* y el *cuauhnochtli*, sobreponiendo su propio glifo toponímico.

Hay algo más. En las misas celebradas por los sacerdotes cristianos en la iglesia de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan, cuando se alza el cáliz de vino (ritualmente transformado en la sangre de Cristo), está el águila solar, con los símbolos de la guerra sagrada, para recibir la ofrenda de la sangre del hombre-dios sacrificado. ¿Es posible que esta coincidencia ideológica escapaba a los pintores indígenas quienes ejecutaron estas imágenes? Lo dudo. Es probable que la razón de la colocación del águila en la bóveda del presbiterio, fuera para canalizar la sangre derramada en la Guerra Chichimeca hacia el Sol, valiéndose del sacramento de la eucaristía.

Conclusión

Hemos visto que el complejo iconográfico de la guerra, tal como lo empleaban los artistas mexicas, tenía raíces más profundas: en Tollan Xicocotitlan están los antecedentes directos de buena parte del complejo; en Teotihuacan podemos identificar, con las debidas reservas, los orígenes de este conjunto simbólico. Esto sugiere que los nahuas –primero los toltecas y luego los mexicas– aprendieron y adaptaron el sistema ideológico de la guerra sagrada de los pueblos más antiguos de los valles centrales, entre ellos los antepasados de los otomíes. Asimismo es interesante observar cómo los indígenas seguían empleando este complejo iconográfico en los códices y en la decoración arquitectónica durante varias décadas después de la Conquista. Esto demuestra una realidad muchas veces olvidada: los frailes no fueron tan eficaces en su lucha contra la religión mesoamericana como sus

propias crónicas afirman. La prueba de ello está en las creencias y las prácticas religiosas de varios pueblos mesoamericanos en nuestros tiempos, al fondo de las cuales sobrevive buena parte de su cosmovisión antigua.

Bibliografía

Índice de ilustraciones

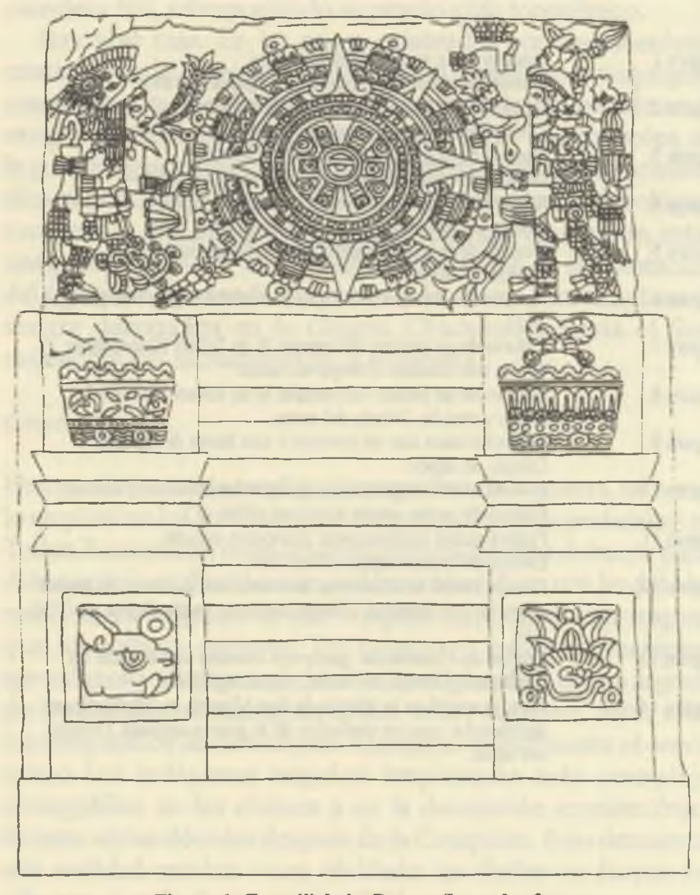


Figura 1. ***Teocalli*** **de la Guerra Sagrada: frente.**



Figura 2. *Teocalli* de la Guerra Sagrada: lado izquierdo.

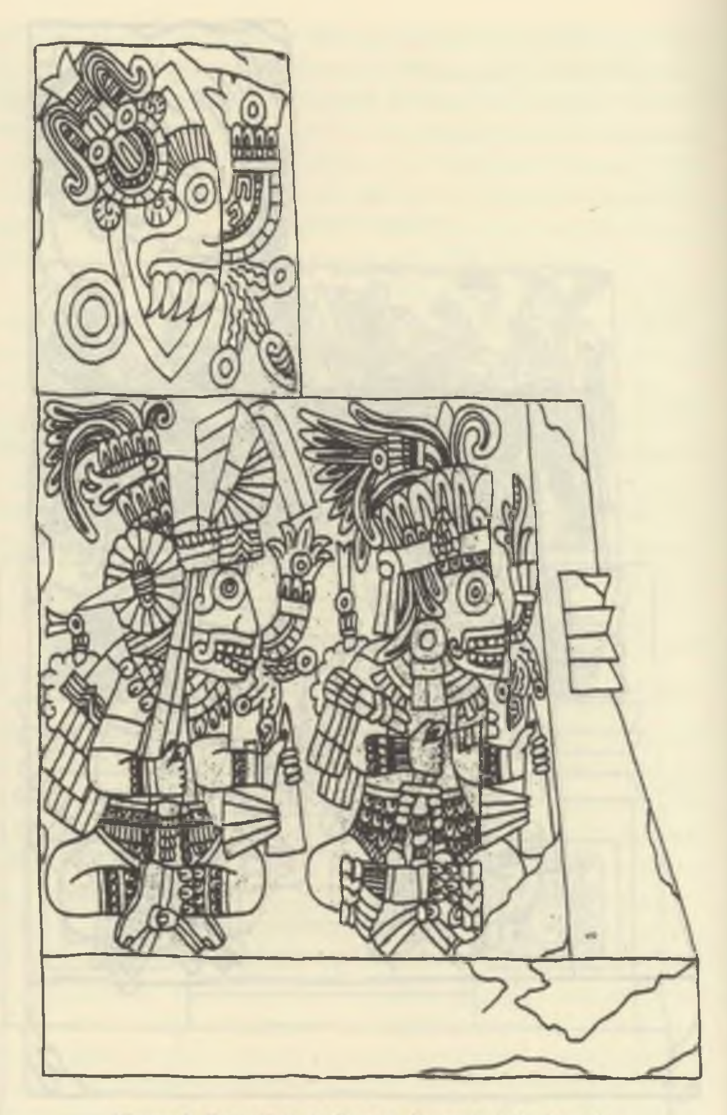


Figura 3. *Teocalli* de la Guerra Sagrada: lado derecho.



Figura 4. ***Tecalli*** **de la Guerra Sagrada: superficie superior.**



Figura 5. *Teocalli* de la Guerra Sagrada: superficie posterior.





Figura 6. *Huehuetl* de Malinalco.



Figura 6-A. *Huehuetl* de Malinalco.



Figura 7. Relieve de un tablero del Templo B de Tollan Xicocotitlan: águila con corazón.



Figura 8. Relieve de un tablero del Templo B de Tollan Xicocotitlan: felino.



Figura 9. Relieve tolteca con un corazón y tres haces de *tlacochtlis.*



Figura 10. Pintura mural teotihuacana: ave con *atlatl* y *tlacochtlis.*



Figura 11. Pintura mural teotihuacana: felino con posible escudo.

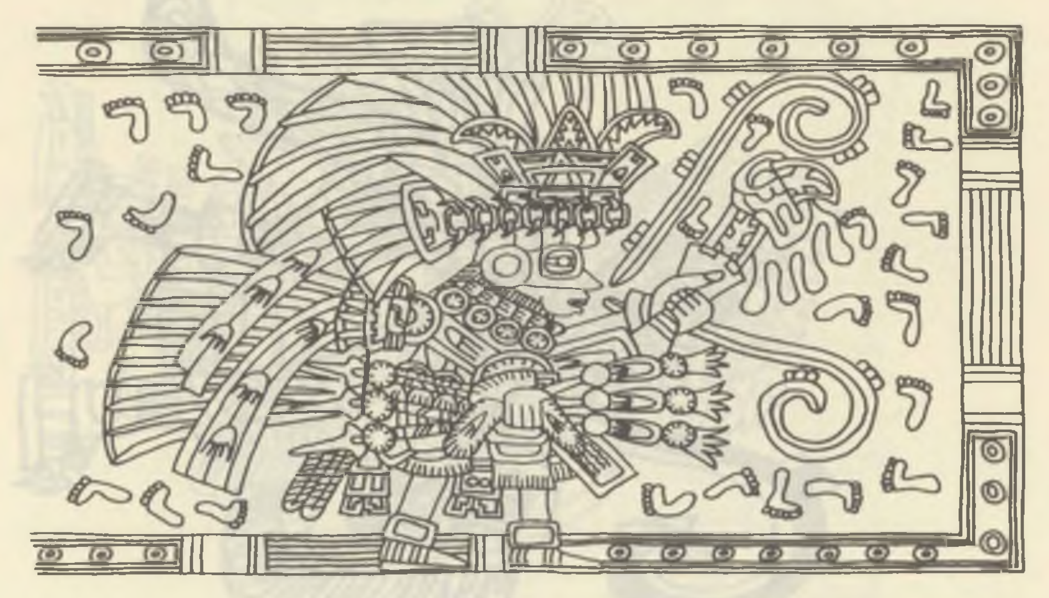


Figura 9. Danzante con *tlacochtlis* y un cuchillo curvo con un corazón.

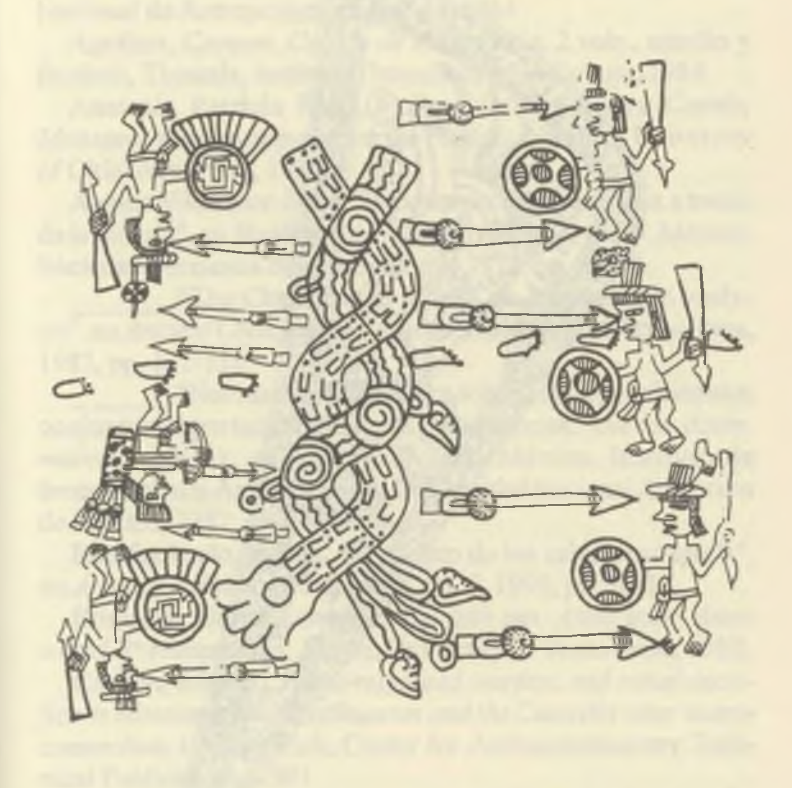


Figura 13. Códice de Humantla: ecena de batalla con el glifo *atltlachinolli.*



Figura 14. Pintura mural de la iglesia de San Miguel Arcángel, en Ixmiquilpan: águila solar con los símbolos de la guerra sagrada.

Bibliografía

Acosta, Jorge R., *El palacio del Quetzalpapálotl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.

Aguilera, Carmen, *Códice de Huamantla*, 2 vols., estudio y facsímil, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1984.

Anawalt, Patricia Rieff, *Indian clothing before Cortés, Mesoamerican costumes from the codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

Angulo Villaseñor, Jorge, "Reconstrucción etnográfica a través de la pintura", en *Teotihuacan, XI mesa redonda*, vol. II, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 43-68.

_______,"The Chalcatzingo reliefs: an iconographic analysis", en *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, pp. 132-158.

_______,"Nuevas consideraciones sobre Tetitla y los llamados conjuntos departamentales", en *Teotihuacan, nuevos datos, nuevos síntesis, nuevos problemas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 275-315.

Bonifaz Nuño, Rubén, "El recinto de los caballeros águila", en *Artes de México*, nueva época, no. 7, 1990, pp. 26-35.

Brundage, Burr Cartwright, *The fifth sun, Aztec gods, Aztec world*, 2ª reimpresión, Austin, University of Texas Press, 1988.

Carlson, John B., *Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla «star wars» connection*, College Park, Center for Archaeoastronomy Technical Publications, 1991.

_______,"Rise and fall of the city of the gods", en *Archaeology* (Archaeological Institute of America), vol. XLVI, no. 6, nov./dic. 1993, 1993, pp. 58-69.

_______,"Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica", en *Astronomies and cultures*, Niwot, University Press of Colorado, 1993.

Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes, cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*,

facsímil de la edición de 1950, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1987.

Carrillo y Gariel, Abelardo, *Ixmiquilpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1961.

Caso, Alfonso, "Dioses y signos teotihuacanos", en *Teotihuacan, XI mesa redonda*, vol. I, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, pp. 249-275.

_______, *El pueblo del Sol*, 4ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Castillo Farreras, Víctor M., "Matrícula de tributos, comentarios, paleografía y versión", en *Historia de México*, vol. II, México, Salvat, 1974, pp. 231-296.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 7ª ed., México, Porrúa, 1982.

Coggins, Clemency Chase; Shane, Orrin C., *El cenote de los sacrificios, tesoros mayas extraídos del cenote sagrado de Chichén Itzá*, Jorge Ferreiro, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Davies, Nigel, *The Toltecs until the fall of Tula*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1977.

_______, *The Toltec heritage, from the fall of Tula to the rise of Tenochtitlán*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980.

Davies, Nigel, *The Aztec empire, the Toltec resurgence*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1987.

Diehl, Richard A., "A shadow of its former self: Teotihuacan during the Coyotlatelco Period", en *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, Richard A. Diehl and Janet Catherine Berlo, editores, Washington, Dumbarton Oaks, 1989.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 vols., Ángel María Garibay K., editor, México, Porrúa, 1967.

Foncerrada de Molina, Martha, "El atavío del guerrero en la época mexica", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 5-18.

Franco C., José Luis, *Objetos de hueso de la época*

Precolombina, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968.

Fuente, Beatriz de la, "Retorno al pasado tolteca", en *Artes de México*, nueva época, no. 7, 1990, pp. 36-53.

Fuente, Beatriz de la; Trejo, Silvia; Gutiérrez Solana, Nelly, *Escultura en piedra de Tula, catálogo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Galindo y Villa, Jesús (editor), *Colección de Mendoza o Códice mendocino, documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra*, facsímil de la ed. de 1925, México, Innovación, 1980.

Gamio, Manuel, *La población del valle de Teotihuacan*, vol. I, facsímil de la edición de 1922, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

García Payón, José, *Guía oficial de Malinalco*, 2ª ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.

Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., 2ª ed., México, Porrúa, 1971.

_______, *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1973.

Gendrop, Paul, "Murales prehispánicos", *Artes de México*, año 18, no. 144, 1971.

_______, *Arte prehispánico en Mesoamérica*, 2ª ed., México, Trillas, 1976.

González Torres, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*, 2ª reimpresión, México, Secretaría de Educación Pública/Diana, 1981.

_______, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 1ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

Grove, David C.; Angulo V., Jorge, "A catalog and description of Chalcatzingo's monuments", en *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, pp. 114-131.

Gutiérrez Solana Rickards, Nelly, *Objetos ceremoniales en*

piedra de la cultura mexica, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Hirth, Kenneth G.; Cyphers Guillén, Ann, *Tiempo y asentamiento en Xochicalco*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Hopkins, Nicholas A., "Otomanguean linguistic prehistory", en *Essays in Otomanguean culture history*, Nashville, Vanderbilt University, 1984, pp. 25-64.

Jarquín Pacheco, Ana María; Martínez Vargas, Enrique, "Las excavaciones el Conjunto 1D", en *Memoria del proyecto arqueológico Teotihuacan 80-82*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982, pp. 89-126.

Kirchhoff, Paul; Odena Guemes, Lina; Reyes García, Luis, *Historia tolteca-chichimeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

Kubler, George, "La iconografía del arte de Teotihuacan", en *Teotihuacan, XI mesa redonda*, vol. II, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 69-85.

León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

León-Portilla, Miguel, *Literaturas de Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.

López Austin, Alfredo, *La educación entre los antiguos nahuas*, 2 vols., México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, 2 vols., facsímil de la ed. de 1964, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981.

Miller, Arthur G., *The mural painting of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, 1973.

Millon, René, *Urbanization at Teotihuacan, Mexico, volume one, the Teotihuacan map, part one: text*, Austin y Londres, University of Texas Press, 1973.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 3ª ed., México, Porrúa, 1992.

Panofsky, Erwin, *El significado en las arte visuales*, Nicanor Ancochea, traductor, Madrid, Alianza, 1980.

Peterson, Roger Tory; Chalif, Edward L., *Aves de México, guía de campo*, Mario Ramos y María Isabel Castillo, traductores, México, Diana, 1989.

Rattray, Evelyn C., "Los barrios foráneos de Teotihuacan", en *Teotihuacan, nuevos datos, nuevos síntesis, nuevos problemas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, pp. 243-273.

Reyes-Valerio, Constantino, *Arte indocristiano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino*, 3 vols., facsímil, Italia, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación/ Giunti Barbèra, 1979.

Sánchez Sánchez, Oscar, *La flora del valle de México*, 6ª ed., México, La Prensa, 1980.

Schele, Linda; Freidel, David, *A forest of kings, the untold story of the ancient Maya*, Nueva York, William Morrow and Company, 1990.

Séjourné, Laurette, *Burning water, thought and religion in ancient Mexico*, Shambala, Berkeley, 1976.

Séjourné, Laurette, *Arqueología de Teotihuacan, la cerámica*, 1ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 2ª ed., Josefina Oliva de Coll, traductora, México, Siglo XXI, 1981.

Soustelle, Jacques, *Daily life of the Aztecs on the eve of the Spanish conquest*, 2ª reimpresión, Patrick O'Brian, traductor, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.

Tena, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, 1ª reimpresión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

Thompson, J. Eric S., *Maya history and religion*, 1ª edición rústica, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1990.

Velázquez, Primo Feliciano (editor), *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Institutode Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

Winning, Hasso Von, *La iconografía de Teotihuacan, los dioses y los signos*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

Winter, Marcus C.; Gaxiola G., Margarita; Hernández D., Gilberto, "Archeology of the Otomanguean area", en *Essays in Otomanguean culture history*, Nashville, Vanderbilt University, 1984, pp. 65-108.

Wright, David, *The sixteenth century murals of the Augustinian monastery at Ixmiquilpan, Hidalgo, Mexico*, tesis para obtener el grado de Maestría en Bellas Artes, San Miguel de Allende, Instituto Allende, 1982.

_______, *Conquistadores otomíes en la Guerra Chichimeca, dos documentos en el Archivo General de la Nación*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.

_______, *Querétaro en el siglo XVI, fuentes documentales primarias*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

Wright, David, "La colonización de los estados de Guanajuato y Querétaro por los otomíes según las fuentes etnohistóricas", en *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Eduardo Williams, editor, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 379-411.

Zorita, Alonso, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

Los elementos de concha en el atavío de los dioses mexicanos

Lourdes Suárez D.*

Los dioses de las regiones mesoamericanas están representados en esculturas de piedra, tallas de madera y cerámica, esgrafiados o tallados en los tableros, paredes, jambas, dinteles, altares y estelas de los recintos ceremoniales, pintados en los murales de los edificios, en las piezas de cerámica o en los manuscritos pictográficos (Suárez, Lourdes, 1991:137).

Aparecen solos, con otras deidades o con otros elementos, o bien forman parte de escenas rituales a veces muy complejas: ceremonias religiosas o funerarias, procesiones, sacrificios, batallas y combates, pero siempre se identifican por los colores con que están pintados, por el atavío que llevan y los objetos que pintan (*Idem.*).

Los elementos que los caracterizan son múltiples: colores, plumas, peinados, tocados, capas escudos, armas, máscaras, trajes y adornos (*Idem.).*

El material de concha forma parte de este atavío, especialmente en el adorno con el que los dioses se engalanan por lo que aparece constantemente en el atuendo de las deidades.

La belleza de este material permite que esta materia prima se utilice en la fabricación de toda clase de ornamentos, ya que las especies nacaradas, pulidas, brillantes, de distintos colores y

*Dirección de Etnohistoria. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

tonalidades, diferentes texturas y decoraciones variadas han dado lugar a toda una industria espeíifica y a un amplio desarrollo artístico (Suárez, Lourdes, *op. cit.*;1977b, pp- 455, 456).

Por otro lado la concha está íntimamente relacionada con el agua, líquido vital para la vida humana en general, y para los pueblos agrícolas en particular, y procede casi siempre del mar, razones por las que se le invistió de un poder mágico y sobrenatural (Holmes, William, 1980-81, p. 187), y por lo que muchas veces forma parte de los complejos sistemas religiosos de los pueblos prehispánicos, llevando una fuerte carga simbólica.

En este trabajo queremos señalar los adornos de concha que los dioses mexicanos llevan, basándonos en algunas de las pictografías que han llegado a nuestras manos.

Debido a las limitaciones de tiempo, los códices que hemos consultado son: el *Borbónico*, el *Magliabechi,* el *Borgia,* y el *Nuttal*, pero estamos conscientes que para lograr un catálogo de adornos completo, debemos recurrir a más pictografías y a otras representaciones en pinturas y tallas.

Los códices contienen las figuras de los dioses ricamente vestidos y adornados y una serie de elementos y atributos simbólicos que les son propios, entre los cuales vamos a enfatizar los de concha.

Entre las deidades que llevan adornos de concha destacan: Quetzalcóatl en su doble personalidad, pues como dios del viento Ehécatl utiliza ampliamente el material.

Tecciztecatl, dios lunar del caracol marino, Xolotl el gemelo de Quetzalcóatl, Tlahuizcalpantecutli, la estrella de la mañana, Tlaloc y Chalchiuhtlicue, las deidades del agua, Tezcatlipoca, el señor del cielo nocturno en sus diversas advocaciones, Huehuecoyotl, Tonatiuh, las deidades del pulque, como Pohtecatl, Tlayolteotl, la diosa huasteca, Xiuhecuhtli, el dios del fuego, y la diosa Chantico y Xochiquetzal.

Los adornos más usados por los númenes del panteón mexica son: las cuentas formando pulseras, collares y ajorcas y rematando cuellos, pecheras, pectorales, flecos, petos, cenefas, antifaces, faldas, *maxtlatl*, *quetzquemetl*. Las cuentas formaron casi siempre

el completo de la prenda o del adorno con el que el personaje se engalanaba.

Los pendientes colgados de orejas, pectorales, vestidos, faldas, flecos y pecheras o bien formando parte de los complejos pectorales, collares, gargantillas, pulseras o ajorcas.

Los pectorales formados por una sola pieza fueron frecuentemente usados por dioses y diosas y tuvieron muchas veces un significado simbólico unido a la deidad que caracterizaban.

Las orejas son comunes, ya sea de una sola pieza o complementada por cuentas o pendientes que formaban propiamente aretes colgando de ellas.

Las narigueras en diversas formas y por último las incrustaciones en tocados, faldas, vestidos o sombreros.

Aunque en el contexto arqueológico hemos encontrado una variación mucho mayor de adornos de concha como: brazaletes, pulseras de una sola pieza, cinturones y anillos, no se han podido identificar en el atuendo de las deidades representadas en los códices, lo que en ningún momento quiera decir que no fueron usadas por ellas, pues bien pudieron omitirse en el dibujo, o bien no tuvieron tanto peso que merecieran tomarse en cuenta en la versión pictográfica de los documentos.

Las cuentas son objetos pequeños que presentan una perforación que las atraviesa completamente, ésta debe ser radial, es decir, dispuesta de tal suerte que al tomar un radio que parta del centro de la perforación exista en la pieza otro radio opuesto al anterior con la misma longitud.

Las cuentas se presentan agrupadas y dispuestas en cierto orden, es decir obedecen a una idea de ordenamiento (*op.cit.*, 1989c, pp. 46, 47).

Según la clasificación de Suárez (*Ibid.*, pp. 50, 51), las cuentas se agrupan en ocho familias: discos, ruedas, cilindros, tubulares, esféricas, de sección cuadrada, de sección triangular, y tabulares, pero en el atavío de los númenes estudiados solo encontramos la familia discos.

La clasificación de las cuentas basadas en la forma genérica que presentan sitúa a las cuentas-discos de acuerdo a la proporción que resulta de comparar el espesor con el diámetro y que en los discos es igual o menor a la mitad de éste mismo diámetro (*Idem.*; *op. cit.*, 1977a, p. 26). La perforación es central y radial.

Pudieron obtenerse de fragmentos de bivalvos o de univalos sin que podamos precisar su procedencia exacta, ya que las caras pulidas de los discos pierden los rasgos característicos de la materia prima original (*Ibid.*, p. 27).

En la manufactura de los discos se usa la percusión para fragmentar el cuerpo del caracol o la valva de la concha. Una vez obtenido el fragmento éste se desgasta contra una superficie rugosa para imprimirle la forma circular.

La perforación, generalmente cilíndrica puede hacerse antes o después de obtener la forma.

Otra manera de manufacturar los discos es obteniendo por percusión la columela de un gasterópodo y por medio del desgaste se desbastan las salientes para obtener un uso cilíndrico que se corta transversalmente con un hilo tenso para lograr cilindros pequeños o discos que posteriormente se pulen para darles el acabado y se perforan mediante el desgaste con un instrumento punzante de carrizo, madera, hueso o piedra (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1974, p. 33, 34).

Desgraciadamente no podemos precisar cual de las técnicas se usó en la manufactura que presenta los discos en el atavío de los dioses, pues el dibujo no permite un manejo directo del material, sin embargo por la cantidad de discos encontrados por la arqueología podemos suponer que se usaron manufacturados en alguna de las formas ya comentadas.

Generalmente los discos se cosieron a la ropa, sobre todo de cuellos o pecheras como lo indica el dibujo, sirviendo de remate a estas prendas.

Otras veces rematan el *maxtlatl* o el *quezquemetl* de la deidad o forman parte de sus pulseras, sus ajorcas, sus collares, o sus pectorales.

En la figura que representa Chachiuhtlice la deidad del agua,

tenemos algunos discos que rematan el fleco de la pechera de la diosa, así como el remate del pendiente de su orejera. El dibujo es tan pequeño que no nos permite distinguir los detalles de las cuentas, sin embargo es indudable que se trata de esta categoría, cuentas de la familia discos sin que podamos precisar a que tipo o grupo pertenecen según la clasificación de Suárez (Lourdes, *op. cit.*, 1974a, pp. 26,27), ni de que molusco proceden.

Es curioso que la diosa conectada directamente al agua y cuyo *icpil* está sobre enorme corriente, tenga tan pocos adornos de concha con los que pensamos afirmaría su identidad con este líquido (*Códice Borbónico,* 1980:5).

El dios Tlaloc en sus distintas advocaciones lleva el pectoral y el peto rematados por discos de concha y sus pulseras y jarcas están formadas por discos también de concha (*Ibid.:*7). En la representación del Magliabechi sostiene en la mano una máscara rematada por cuentas-discos de concha (*Códice Magliabecchi,* 1903:32).

Tonatiuh, el sol, lleva discos de concha rematando la orejera, el *maxtlatl* y formando parte de su pectoral, de sus pulseras y de sus ajorcas (*Códice Borbónico*, *op. cit.*:10).

Pahtécatl, una de las deidades del pulque, lleva discos rematando el pectoral, la orejera, en las pulseras y en las ajorcas (*Ibid.*:11).

Xolotl, el gemelo de Quetzalcoatl, lleva pulseras y ajorcas de cuentas de concha (*Ibid.:*16).

La diosa Xochiquetzal que luce un lujosísimo vestido lleva la falda rematada por una cenefa que lleva una doble hilera de cuentas de discos de concha, así como en el borde del *quezquemetl* (*Ibid.*:19).

Tezcatlipoca (*Ibid.*:3, 13, 14, 17) y Huehuecoyotl (*Ibid.:*4) llevan la pechera de su traje rematado por estos mismos discos.

Pendientes

Llamamos pendientes o colgantes a aquellos elementos ornamentales que se suspenden por medio de un cordón o hilo, o

bien se cosen a orillas, flecos o cenefas. El colgante presenta unas perforaciones para ser suspendido, localizadas en algún extremo de la pieza o en algún pequeño lóbulo, por lo que, si presenta simetría, ésta no será respecto a la perforación que fue empleada únicamente con el objeto de ensartarlo y suspenderlo y nunca la perforación puede ser central o radial (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1989c,: 55).

En la manufactura de pendientes se utiliza todo tipo de conchas: pelecípodos o gasterópodos, completos, semicompletos o fragmentos más o menos grandes. Para su manufactura pueden utilizarse todas las técnicas: percusión directa o indirecta para facturar las valvas de concha y caracoles y obtener fragmentos, para suprimir ápex o espiras de caracoles y para romper columelas. El desgaste se usa con cuerda tensa o bien la fricción con o contra un desgastador poroso de mayor dureza que el objeto. Se aplica para hacer cortes transversales o longitudinales, obtener fragmentos, dar forma al pendiente y para suprimir rugosidades, estículas y charnelas en los pelecípodos y ápex y espiras en los gasterópodos, para rebajar superficies retocar paredes, esquinas y aristas, hacer entrantes en las piezas o bien formar los lóbulos de los objetos y para pulir y decorar las piezas. Por último se utiliza el desgaste rotativo para producir las perforaciones de las que se suspende el colgante o pendiente (*Ibidem.).*

Los pendientes pueden encontrarse solos formando parte de un sólo adorno, un arete o una orejera, o bien al igual que las cuentas, pueden agruparse con una idea de ordenamiento para rematar faldas, *quezquemetl*, cuellos, pecheras, *maxtlatl*, forma collares, gargantillas, pulseras o ajorcas.

En el material estudiado en los códices se presentaron dos tipos de pendientes: como parte del adorno de la orejera y formando un collar.

En el primer caso se trata de la *epcololli* conocida como orejera retorcida o corniforme. En realidad se trata del colgante de la orejera y no la orejera misma. Esta hecho de un fragmento del molusco que en casi todos los casos es de una especie nacarada lo que aumenta la belleza del elemento. Se cortó el fragmento de

la valva del pelecípodo (en pocos casos se trata de gasterópodos) por percusión o desgaste y utilizando éste se logró la forma retorcida o corniforme del colgante. Por desgaste, también, se pulieron las aristas y se bruñó la superficie para aumentar el brillo. Es muy difícil saber cómo está suspendido de la propia orejera, pues el dibujo no muestra las perforaciones que indudablemente tiene. En un especimen recuperado por la arqueología vemos que tiene una perforación en la parte alta del objeto por donde debió pasar el hilo (Museo del Templo Mayor).

La *epcololli* es un adorno usado exclusivamente por Quetzalcóatl y las divinidades a él asociadas como Ehécatl y Xolotl. Lo vemos en el Borbónico luciendo la enorme *epcololli* pendiente de la orejera (*Códice Borbónico, op. cit.*:3), en el dibujo se ve el esgrafiado con el que se ha decorado el pendiente lo que nos confirma los hallazgos de la arqueología.

Quetzalcóatl como tal o en su advocación de Ehécatl y su gemelo Xolotl, lucen invariablemente este elemento que en distintas dimensiones puede verse siempre unido a la orejera.

Es más, es la *epcolalli* una característica de este dios siempre unida a él identificándolo con toda precisión. En los distintos códices consultados: *Borbónico* (*Ibid.*: 3,16, 22) *Magliabechi* (*Códice Magliabecchi:*49, 50, 66, 77) *Nuttall* (*Códice Nuttall:* 18, 38, 46, 65, 78), aparece completando la orejera.

El dios Huehuecóyotl lleva también un pendiente que cuelga de su orejera, en forma de hoja y que constituye propiamente un arete (*Códice Borbónico, op. cit.*:4).

En el segundo caso los pendientes forman un collar de caracoles Olivas que usa Quetzalcóatl y los dioses a él asociados.

Collar de olivas

Los collares son ornamentos situados alrededor del cuello en partes más o menos cercanas a él. Pueden constar de una sola pieza o bien de varias cuentas o pendientes o de la combinación de ambos.

En el caso del collar que invariablemente lleva Quetzalcóatl,

éste se compone de una serie de pendientes que proceden de la familia *Olivadee* y del género oliva. Según la clasificación de Suárez (Lourdes., *op. cit.*, 1977a, pp. 30,33,108), pertenecen a la categoría de pendientes, a la familia automorfa, al tipo gasterópodo y al grupo 10; es decir, conservan las características biológicas del caracol pero han perdido la espira. En la parte cercana al canal están decorados con tres estrías hechas posiblemente por medio del esgrafiado. El collar que porta el dios se compone de doce piezas adheridas al remate del cuello del ocelote que generalmente lleva el número. Es difícil saber en qué forma están adheridas, si fueron cosidas, suspendidas por medio de un hilo o pegadas a la tela, pues el dibujo no muestra la forma en que está hecho el collar, sin embargo yo pienso que están suspendidas por hilos y cosidas al remate del cuello o pechera. En arqueología encontramos este tipo de pendientes procedentes del género oliva que llevan orificios, pero al no encontrar el resto del adorno, sólo podemos hacer conjeturas sobre la forma en que los pendientes están suspendidos, hasta que estudiemos la pictografía. El primer paso en la elaboración de estos pendientes fue cortar completamente la espira ya sea por percusión o por desgaste con cuerda tensa o frotándolo con un desgastador (*Ibidem.*:34). Y por las condiciones del dibujo no sabemos si conserva o no la columela. Los pendientes fueron posteriormente pulidos y decorados con el esgrafiado que produjeron las mencionadas estrías y finalmente, se perforaron por desgaste rotativo con un instrumento punzante para permitir su suspensión.

Quetzalcoatl, Ehécatl y Xolotl aparecen en los cuatro documentos consultados por nosotros varias veces en el *Borbónico* (*op. cit.*:3, 16, 22), en el *Magliabechi* (*op. cit.*:40, 49, 66, 77) y en el *Nuttall* (*Códice Nuttall*, *op. cit.*:18, 38, 46, 65, 78), pero su representación es abundantísima sobre todo en el *Borgia* (*Códice Borgia*, *op. cit.*:9, 39, 56, 65, 73), en donde se repite la deidad en todas sus variantes sin que en ningún momento falte el collar de Olivas.

Pectorales

Los pectorales son elementos ornamentales que presentan una o varias perforaciones excéntricas de las cuales se suspenden a la altura del pecho, o bien se suspenden por medio de un listón o cinta siempre a la altura del pecho. Generalmente son elementos solos o bien van acompañados de cuentas y pendientes siendo la pieza más grande y más importante del ornamento (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1977a,:52).

Los pectorales en forma de aro que presentan Tezcatlipoca en sus distintas advocaciones, fueron manufacturados por medio de la percusión y el desgaste. Con cuerda tensa se hicieron dos cortes transversales y paralelos en un caracol pesado y grande, un Strombus, una Fasciolaria un Tritón o un Busycon. Por medio de la percusión se eliminó la columela para vaciar el centro del adorno y por desgaste se pulieron las artistas interiores y exteriores, siendo el ancho del aro el espesor entre los dos cortes.

El pectoral está envuelto en una cinta roja de la que se suspende y que termina en dos puntas sesgadas. Es casi seguro que no tiene ninguna perforación ya que la cinta suplió la función de éstas.

Tezcatlipoca es una deidad que se presenta en muchas advocaciones (*Códice Borbónico*, *op. cit.*:3, 10, 13, 14, 15), es el cielo nocturno, patrono de los hechiceros y salteadores, al mismo tiempo el eternamente joven, el Telpochtli, y el Yaotl, el enemigo patrón de los guerreros. Es el dios de la providencia, el señor del frío y del hielo y lleva entonces el nombre de Iztlacoliuhqui (Caso, Alfonso:42). Como jaguar es el corazón del monte y se llama Tepeyolohtli (*Ibidem)*. Cambia de disfraz y de nombre pero lleva invariablemente el pectoral de aro de concha que lo caracteriza y lo relaciona en alguna forma con el agua.

El pectoral que usa Quetzalcoatl (*Códice Borbónico*, *op. cit.*:3, 16, 22), y que conocemos con el nombre de *ehecacozcatl*, puede tomar la forma de una estrella o de cazador o de coma. En el primer caso, para lograr la forma de estrella se practicaron dos

cortes transversales en el cuerpo del caracol, también un espécimen pesado y grande, generalmente un Strombus gigas pero a la altura de la estrella pentagonal, forma que generalmente tiene (Museo Nacional de Antropología, Sala del Golfo), aunque a veces se corta a la mitad pareciendo entonces una media estrella o mariposa (*Códice Borgia*, *op. cit.*:9, 39, 56). Cuando no se conservaron las puntas de la espira, se hicieron éstas en el cuerpo del univalvo por medio de cortes transversales y desgastados los huecos hasta formar los picos de la estrella. Tanto el primer caso como en el segundo, se pulieron las rugosidades hasta eliminarlas. En algunos casos se conservaron algunas de las vueltas de gasterópodo con fines decorativos (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1974, p. 49). El pectoral se suspende de una cinta o hilo, pero aquí si se han practicado perforaciones por las que atraviesa la cinta, están hechas en la parte del adorno que casi siempre es la más ancha.

La otra forma que toma el *ehecacozcatl* es la de una especie de peineta española o cazador. El caracol se corta longitudinalmente con una cuerda tensa, conservando la parte más ancha y alta cercana a la espira o tomando parte de ella, por lo que muchas veces conserva dos de las puntas o costillas (*Ibidem*, lám. 51). Se vacía el caracol reteniendo sólo la pared de la última vuelta que conserva la curva de la valva. Se pulen las partes anterior y posterior del objeto y casi siempre se decora ya que ofrece una superficie muy adecuada para ello.

En el contexto arqueológico hemos encontrado *ehecacozcatl* en ambas formas, pero los de tipo de cazador están decoradas más profusamente por medio del esgrafiado, el calado, cortando parte de la superficie para lograr bajos y altos relieves, incrustándolos con otros materiales o pintándolos. Los motivos que presentan son muy variados, desde decoraciones geométricas hasta complejas escenas en los pectorales procedentes de la Huasteca (Museo Nacional de Antropología, *op.cit.*, Sala del Golfo). Las perforaciones generalmente son cónicas y están hechas en la parte más alta del pectoral, lo que permite que al suspenderse se vea claramente el fin del canal del caracol que sirve de punta al adorno. En los ejemplos del *Códice Borgia* (*op.*

cit.:39, 55, 57, 76), el objeto se suspende de una banda roja que probablemente rodeaba el cuello del dios.

Estas escenas con las que se adorna el pectoral son a veces impresionantes, pues contienen verdaderas composiciones en las que las deidades se combinan con animales míticos, plantas y signos, tienen un proceso técnico muy complicado y son además de una gran belleza.

Las deidades mexicanas esgrafiadas en este ornamento en forma de coma o calzador están vestidas como huastecos y han conservado una serie de características que muchas veces permiten su identificación. Un ejemplo muy claro es *ehecacozcatl* de Tulane (Beyer, 1933:161) estudiado por Beyer (*Ibidem*:171). El pectoral tiene en la esquina superior izquierda a una deidad masculina, que Beyer interpreta como Mixcóatl (*Ibidem*:172,173), con atuendo huasteco, lleva en la mano un popote que parece absorber el líquido de la vasija de la parte media de la escena, es la sangre extraída de la víctima en el sacrificio (*Ibidem* :175).

Frente al dios huasteco una mujer hincada le ofrece dos flechas con las puntas hacia abajo. Se trata de la diosa huasteca Tlazoltéotl, la diosa del amor, la fertilidad y el algodón, que lleva una calavera como tocado.

La vasija descansa sobre dos serpientes entrelazadas, cuyas cabezas sirven de pedestales a las deidades. Una de las serpientes lleva discos de concha, los llamados *epocoatl*, sobre el hachurado. El gran receptáculo lleno de agua que está abajo de las serpientes, esconde las colas de los ofidios, mientras que el agua contiene dos conchas que la identifican. Una figura semianimal parece sostenerla (*Ibidem*:175,176). Esta compleja escena nos da idea de las magníficas obras que eran capaces de realizar sobre la superficie de estos pectorales, siempre en contacto con deidades específicas, y que además del ornamental tenían otro contenido miticoreligioso, conectándolas con el agua, el líquido vital para los pueblos agrícolas, pero también asociándolas a la sangre del acto safricial y con las deidades huastecas como Tlazolteotl o Pahtécatl. El *ehecacozcatl* es el pectoral característico de Quetzalcóatl-Ehécatl, en ningún momento prescinden de él, es su

adorno y su emblema al mismo tiempo, puesto que este pectoral lo simboliza y algunas veces el solo adorno representa la deidad aunque éste falte en la pictografía.

Este Quetzalcóatl es la deidad del agua que corre, de los ríos que fecundan la tierra y su adorno de concha lo confirma como un dios acuático. Es, además, la deidad del viento y la tempestad, en su personalidad de Ehécatl y la forma retorcida-helicoidal de los univalvos simbolizan precisamente viento, remolinos y tormenta.

Está representando en numerosas pictografías, en el *Códice Borbónico* (*Códice Borbónico, op. cit.*:4, 16, 22), en el *Borgia* (*Códice Borgia, op. cit.*:9, 39, 56, 73), en el *Magliabechi* (*Códice Magliabecchi*, *op. cit.*, pp. 49, 50, 66, 77) y en el Nuttall (*Códice Nuttall*, *op. cit.*, pp. 18, 38, 46, 65, 78), los cuatro documentos consultados por nosotros.

El pectoral que lleva Huehuecóyotl, dios de la música (*Códice Borbónico*, *op. cit.*:4), es todavía más complejo. El corte es longitudinal y oblicuo para obtener la forma de pepinillo. El espécimen del que está hecho debió ser muy grande, un Busycon o una Fasciolaria. Posteriormente fue vaciado por percusión y desgaste hasta dejar únicamente el ancho entre los dos cortes. No está perforado, ya que dos flores lo traspasan y son de las que se suspende.

Orejeras

En la manufactura de orejeras se utilizó la percusión para romper el cuerpo de caracoles grandes y gruesos hasta obtener la columela, de la cual se obtiene la orejera por medio del desgaste, que pudo ser con cuerda tensa, se practicaron dos cortes paralelos entre sí y perpendiculares a la columela, hechos en la parte cercana al canal, pero sin llegar a él. De esta manera se obtienen piezas circulares. La separación entre dos cortes forma el ancho de la orejera. El segundo paso, para dar el acabado, consiste en frotarla con o contra un desgastador poroso más duro que la pieza y así se logra el bisel y el pulido que el objeto requería (Suárez, Lourdes,

op. cit., 1974:51). En el contexto arqueológico no son muy abundantes las orejeras de concha (*Ibidem*, 1974:29). Sin embargo algunas deidades las llevan en las representaciones pictográficas.

Tlaloc, dios de las lluvias y el rayo, generalmente es un dios benéfico, aunque tiene en sus manos la inundación, la sequía y el hielo (Caso, Alfonso, *op. cit.*:60). Casi todos los atavíos de este númen son azuleos, el color del agua, pero la orejera de la que se suspende un colgante es siempre de concha, en forma de disco que le cubre la oreja y el lóbulo. Tlaloc está profusamente representando en esculturas de piedra y cerámica y pintado en numerosos murales y pictografías. Aparece en el *Borbónico*, en el *Borgia* (*Códice Borgia*, *op. cit.*:16), en el *Magliabechi* (*Códice Magliabecchi*, *op. cit.*:32) y en el *Nuttall* (*op. cit.*:42).

La diosa Xochiquetzal lleva esta misma orejera de concha en forma de disco (*Códice Borbónico, op. cit.*:19), al igual que el Tlahuizcalpantecuhtli del Borgia (*Códice Borgia*, *op. cit.*:19).

Narigueras

Las narigueras son objetos en forma de media luna, planas, con apenas unos centímetros de espesor. Llevan perforaciones en los extremos por donde se introduce el elemento que traspasa la nariz. Pueden hacerse a partir de un pelecípodo o de un gasterópodo, aunque este último tenga muchas ventajas ya que tanto el cuerpo del caracol como la columela tienen el espesor suficiente para obtener el objeto. Se utilizó la percusión para obtener un cuadrado de concha o un fragmento de más o menos 506 cm y con cuerda tensa se cortó a la mitad, desgastando las partes sobrantes para darle forma de media luna. Por último se pulió la pieza por ambos lados y en las aristas (Suárez, Lourdes, *op. cit.*,1974:52).

Las narigueras de concha no son muy abundantes en la indumentaria de los dioses, parece que se prefirieron otros materiales para hacerlas, como el jade, la jadeita, la turquesa y el oro, sin embargo llevan narigueras de concha Tonatiuh (*Códice Borbónico*, *op. cit.*:10), Xiuhtecuhtli (*Ibidem*:20) y Pahtécatl (*Ibidem*:11).

Incrustaciones

Las incrustaciones son fragmentos de concha que pueden adaptar diferentes formas geométricas: rectangulares, circulares cuadradas, o bien pueden ser zoomorfas o antropomorfas.

Siempre se adhieren a otra superficie, tela, papel o ropa, ya sea pegándolas o cosiéndolas. Mediante la técnica de percusión se obtienen fragmentos y por medio del desgaste se logra la forma de la incrustación. Para darle el acabado se pule la cara anterior únicamente ya que la posterior es la que se adhiere a otra superficie y las rugosidades del material favorecen el pegado o cosido de piezas (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1974:49).

En el contexto arqueológico a menudo encontramos pequeños discos blancos, cuya funcionalidad es muy difícil de establecer hasta que consultamos la fuente pictográfica que lo aclara. Tecciztécatl (*Códice Borbónico,op. cit.*:6), dios del caracol marino, deidad lunar por excelencia, lleva en algunas representaciones un tocado en forma de cono invertido, negro, con tres líneas de discos blancos que yo interpreté como concha, por la asociación indiscutible de esta deidad con el molusco (Suárez, Lourdes, *op. cit.*, 1989a.:4). Los discos han sido adheridos al tocado con algún pegamento y parecen haber sido cuidadosamente pulidos.

Aunque las tres hileras que lleva el tocado del dios sólo tiene 14 discos incrustados, es de suponer que la otra cara del cono llevara otros tantos.

En muchas de las figuras, las deidades llevan incrustaciones en los flecos o remates del vestido o bien en las puntas del *maztlatl*, este es el caso de Pehtécatl que lleva incrustaciones en forma de media luna adheridas al *maxtlatl (Ibidem)*, o de Tlazoltéotl que las lleva en la falda (*Códice Borbónico,op. cit.*:13) y el tocado.

Otras veces las incrustaciones rematan el antifaz o el velo de la deidad como en el caso de Tlahuizcalpantecuhtli (*Ibidem.*:9) o de Xochiquetzal (*Ibidem.*:19).

Según la información recopilada en nuestros cuatro documentos, vemos que los adornos de concha usados por los númenes son:

cuentas-discos
pendientes
pectorales
orejeras
narigueras
incrustaciones

Y que las deidades que utilizan ornamentos de concha, bien identificados son catorce:

Quetzalcóatl
Ehécatl
Xolotl
Tezcatlipoca en todas sus advocaciones.
Tlahuizcalpantecutli
Tlaloc
Chalchiuhtlicue
Tecciztécatl
Huehuecóyotl
Tonatiuh
Pahtécatl
Tlazioltéotl
Xochiquetzal
Xiuhtecuhtli

Es decir, un porcentaje bastante alto del panteón mexicano se adorna con elementos de esta materia prima, que además de su función ornamental, tiene una fuerte carga simbólica.

Este trabajo es un primer avance en el estudio de las deidades y su asociación con la concha, estudio que continuaremos en pictografías, fuentes escritas, esculturas, murales y cerámica para poder conocer la importancia que la concha tenía en el contexto religioso del pueblo mexica.

Ìndice de Dibujos



Figura 1. Cuenta-discos, Xochiquetzal, *Códice Borbónico*, p.19.



Figura 2. Pendiente de orejera-epcololli, Ehécatl, *Códice Borgia*, p.73.



Figura. 3 Arete oyohualli (Arriba): Macuilxochitl, *Códice Magliabechi*, p. 48 (Abajo):Huehuecoyotl, *Códice Borbónico*, p. 4.



Figura 4. Pendientes de un collar de olivas, Ehécatl, *Códice Borbónico*, p.22.

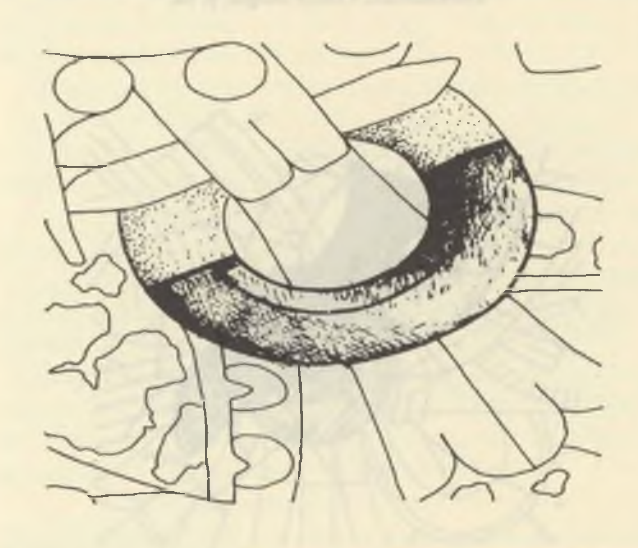


Figura 5. Pectoral en forma de aro, Tezcatlipoca, *Códice Borbónico*, p. 3.



Figura 6. Pectoral eheeacozcalt en forma de estrella o media estrella, Quetzalcoatl, *Códice Borgia*, p. 56.



Figura 7. Pectoral ehecacozcalt en forma de calzador o de peineta española, Patecatl, *Códice Borgia*, p. 13.

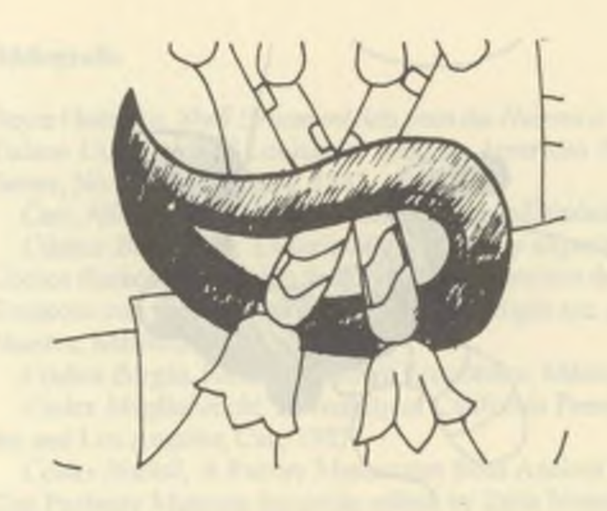


Figura 8. Pectoral oyohualli, Huehuecoyotl, *Códice Borbónico*, p. 4.

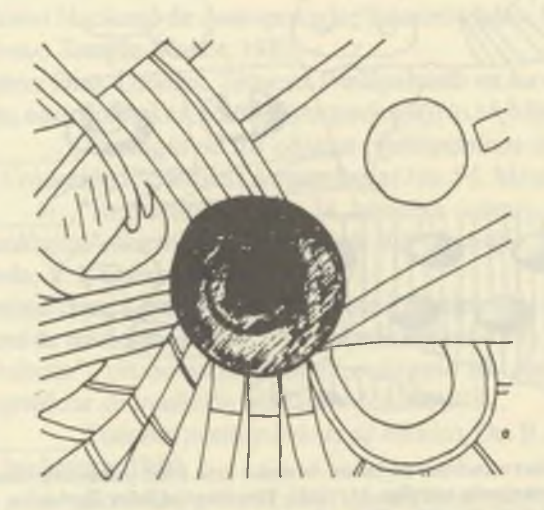


Figura 9. Orejeras, Tlahuizcalpantecuhtli, *Códice Borgia*, p. 19.



Figura 10. Narigueras, Mixcoatl, *Códice Nuttal*, p. 79.



Figura 11. Incrustaciones en forma de media luna e incrustaciones - discos en sombrero semejando estrellas. (Arriba): Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, p. 13. (Abajo): Chalchiuhtotollin, *Códice Borbónico*, p. 17.

Bibliografía

Beyer Hermann, *Shell Ornament Sets from the Huasteca, Mexico*, Tulane University of Louisiana, Muddle American Research Series, No. 5, New Orleans, 1933.

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Códice Borbónico, Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (edición facsimilar) por Francisco del Paso y Troncoso con un comentario de E.T. Hamy, Siglo XXI, América Nuestra, México, 1980.

Códice Borgia, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Codex Magliabecchi, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, Cal., 1983

Codex Nuttall, A Picture Manuscript from Ancient Mexico. The Peabody Museum facsimile edited by Zelia Nuttall Dover Publications, Inc, New York, 1902.

Holmes, Williams, "Art in Shell of the Ancient Americans", en *Bureau of American Ethnology,* 2nd, Annual Report, Smithsonian Institution, Washington, DC, 1880-81, pp. 179-305.

Museo Nacional de Antropología, Sala del Golfo, 1965.

Museo Templo Mayor, 1989.

Suárez Diez, Lourdes, *Técnicas Prehispánicas en los objetos de concha,* INAH, Colección Científica (Arqueología) No. 14, México, 1974.

_______, *Tipología de los objetos prehispánicos de concha,* INAH, Colección Científica (Arqueología) No. 54, México, 1977.

_______, "Importancia de la concha como material arqueológico", *Sociedad Mexicana de Antropología*, XV, Mesa redonda, V. I, Guanajuato, Gto, 1977.

Suárez Diez, Lourdes, "Presencia de los objetos de concha en códices de tradición náhuatl: el códice Borbónico y la Matrícula de Tributo", UNAM-INAH, *Primer coloquio de documentos pictográficos de tradición náhuatl.* México, 1989.

_______, *Conchas prehispánicas de México*, De. B.A. R., Oxford, Inglaterra, 1989.

_______, *Conchas y caracoles, ese universo maravilloso....*, OFFSET 70, México, 1991.

La ideología y práctica militar mexica del *cuauhcalli* de Malinalco*

*José Hernández Rivero***

Introducción

Desde su exploración por vez primera en el año de 1936 hasta la presente fecha, diversas hipótesis han sido elaboradas para explicar la función o actividades desarrolladas en los distintos aposentos, sectores, y en general, del conjunto ceremonial de Malinalco.

Todas ellas coinciden en señalar su profundo carácter religioso, tal como su mismo nombre toponímico indica, razón por la que el arqueólogo José García Payón se viera motivado en llamarlo el "Cuauhtinchan" (Cfr. plano núm. 1).

Sin embargo, es el templo monolítico (estructura núm.1), también conocida en forma más precisa como el "Cuauhcalli", el basamento que destaca entre el conjunto de recintos, pues ha llamado poderosamente la atención a un sin número de investigadores, dado el contenido de sus ricos elementos escultóricos y arquitectónicos, cuya investigación ha sido valiosa para conocer la profunda cosmovisión militar mexicana (Cfr. No. 2).

* Una versión limitada y modificada del presente texto fue publicada en 1993 por H. Ayuntamiento Municipal de Malinalco, México.

** Centro Regional Querétaro, INAH. En Reconocimiento al Arqueólogo don José García Payón.

Durante el desarrollo de los trabajos de exploración efectuados en la zona arqueológica en la temporada 1987-1988 (Hernández Rivero,1991), tuvimos la oportunidad de conocer las hipótesis que postulan las diferentes actividades rituales que se llevaban a cabo en los recintos del lugar, especialmente en el "Cuauhcalli", destacando entre ellas la que postula que su naturaleza era la de un centro religioso militar en el que se rendía culto a las distintas advocaciones bélicas mexicanas. En el desarrollo del presente texto, compilaremos aquellas propuestas que han demostrado tener un mayor grado de confianza en sus explicaciones, por lo que desecharemos a la gran cantidad de planteamientos que se encuentran al margen de toda lógica o bien no están sostenidos con el suficiente apoyo que la investigación histórica y arqueológica proporcionan.

Entre tales aportaciones que hemos considerado válidas, podemos distinguir las siguientes:

1. La tesis del sacrificio humano total:
   El historiador Javier Romero Quiroz con sus trabajos de 1958, 1964,1980,1987 y 1990 principalmente, encabeza la posición del sacrificio humano por extracción del corazón llamado "tlacomictiliztli" (González Torres, 1985:109-120), el cual era llevado a cabo en el interior del templo a través de la ceremonia de "el mensajero del Sol"; versión ésta que sin duda es la más difundida y aceptada en diferentes ámbitos.
2. Las ceremonias de graduación militar:
   El arqueólogo José García Payón, después de llevar a cabo los trabajos de exploración de la zona arqueológica en el año de 1936, expone en sus principales obras 1939 a, b, 1940, 1947 y 1958, pero particularmente en la de 1947, la posibilidad de ceremonias de iniciación o graduación militar de los guerreros *cuauhtli* y ocelotl en el interior del templo monolítico, razón por la que lo denomina con el nombre de el "cuauhcalli" (la casa de las águilas). Corona Sánchez, por su parte (1991),

corrobora esta opinión con información comparativa de la región tlaxcalteca, deduciendo algunos actos de autosacrificio llevados a cabo.

3. La legitimación imperial mexica. El templo de Yopico:
   Alternativa a esta propuesta, tenemos la de Townsend (1982), quien sostiene que la actividad principal del templo fue la de desarrollar actos de legitimación imperial mexica a través de ritos de sucesión y transferencia de poder, semejantes a los que se desarrollaban en el templo de Yopico de la gran Tenochtitlan.
4. El culto a otras deidades en el Cuauhtinchan:
   Este es uno de los planteamientos poco desarrollados que se encuentran un tanto al margen de los anteriores y se refiere al contexto de la traza arquitectónica en el que se enmarca la posible función del *cuauhcalli*. Su principal expositor es Corona Sánchez (1991), quien a pesar de reconocer ciertas actividades de ayunos y autosacrificio llevadas a cabo en el interior del santuario (que identifica con las descritas por la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo), advierte, sin restarle importancia al contexto bélico de los edificios y a la función misma del sitio arqueológico, que éste no debería visualizarse en sentido tan estricto, pues el culto a otras deidades como, por ejemplo, las del tipo agrícola y de las artes, también podrían estar presentes, como nos lo sugiere la orientación y disposición de los edificios hacia los cuatro puntos cardinales.
5. Los ritos de viajes al cielo e inframundo:
   López Austin en un brevísimo comentario sobre la zona arqueológica, alude la posibilidad de que en el templo monolítico se pudieran realizar viajes a otros mundos o niveles cósmicos, porque el símbolo de Malinalco, en las diferentes representaciones con que se le conoce, significa en forma alegórica: "la vía de unión entre los tres planos: la tierra, el cielo y el inframundo".
   Desafortunadamente, esta posición es apenas una

propuesta poco desarrollada que no hemos deseado dejar de tomarla en cuenta para su análisis.

6. El solsticio de invierno. "Cuando Huitzilopochtli desciende en Malinalco".
Recientes estudios arqueoastronómicos han comenzado a llevarse a cabo en la zona arqueológica, concentrándose especialmente en el *cuauhcalli* y en la estructura IV, razón por la que también ha sido denominada como el "templo del Sol". Romero Quiroz es el autor de esta audaz hipótesis, la cual es desarrollada posteriormente en cuanto a mediciones y cálculos por el astrónomo Jesús Galindo Trejo, coincidiendo ambos en la propuesta del descenso del Sol en esta fecha particular en la que un haz que penetra al templo por la entrada principal, ilumina a su propia representación alegórica en forma de águila.
La conclusión obtenida por esta observación, ha llevado a postular el avanzado conocimiento astronómico de los tlamatinimes que construyeron al templo con la orientación y simbolismos que lo conforman, así como a señalar la probabilidad de realización de algún rito asociado con el descenso del dios Huitzilopochtli.

7. En el corazón de la tierra o de la montaña. El Tepeyollotl:
Como ya hemos apuntado, el objetivo del presente estudio es efectuar una revisión somera de los planteamientos anteriores, analizando la consistencia y lógica de la información aportada, retomándolos, (como segundo objetivo), con el fin de observar su fuerza ante los datos inéditos aportados por el arqueólogo José García Payón y los de las recientes investigaciones arqueológicas e históricas, cuyas conclusiones nos brindarán sin duda un panorama más claro del sitio.
Como podremos apreciar posteriormente, observaremos la solidez de los datos e hipótesis aportados por García Payón como fuente de primera mano en el conocimiento del lugar que muchos investigadores han seguido, a pesar de que Knaut (1976) manifieste duramente sus divergencias.

La zona arqueológica de Malinalco

Entre los años de 1936 y 1939, el arqueólogo José García Payón exploró por vez primera y de manera oficial el lugar. A partir de entonces y de la publicación de su obra principal en 1947, la explicación que le otorga al centro ceremonial la relaciona con un carácter eminentemente militar en donde se efectuaban prácticas y rituales de la clase privilegiada de guerreros conocidos con el nombre de "ciauhtli" y "ocelotl" (*Ibid.*:38,39,43,44), tales como eran las graduaciones de éstos (*Ibid.*:43); los sacrificios dedicados al dios del sol o de la guerra (*Ibid.*:44); la cremación simbólica o la deificación de los guerreros caídos en el campo de batalla (*Ibid.*:46-61). Por estas razones, apoyándose en el cronista Fray Diego Durán, designa al sitio con el nombre de "Cuauhtinchan", cuyo significado reviste diversas metáforas como son: "la morada de los valerosos hombres", "la casa de las Aguilas", "donde se encuentran los guerreros del sol", "lugar de los guerreros de ánimo invencible, de prominentes hombres", "los que nunca en batalla dan pie atrás", "los que profesan la milicia volando como águilas en armas y valentía" (*Ibid.*: 40-43).

Por consiguiente, en relación al contexto de actividades de guerra, el templo monolítico lo identifica como el "Cuauhcalli" o "templo del Sol", "la casa de las águilas" (1947:43, 44; 1958:22) aunque no deja de hacer notar el problema que existe para distinguirlo de la estructura IV (el templo del Sol), debido a la falta de elementos que definan y caractericen a ambos puesto que esta última también presenta atributos semejantes que obligan a que se les denomine en forma análoga (*Ibid.*:44).

Aunado a lo anterior y en apoyo la argumentación de la existencia de un contexto bélico en la zona arqueológica, encontramos al conjunto de vestigios arquitectónicos y escultóricos como son el relieve del pórtico identificado por algunos como *tlaltecuhtli* o como *coatlicue* por otros. Tenemos así mismo la presencia de la Izcóatl o "serpiente de guerra", también denominadas "serpiente de sangre", así como a las efigies de guerreros-portaestandar-

te ocelotes y águilas que hacen guardia a la entrada del templo, o las esculturas identificadas como Xiuhcoatl "la serpiente celeste o serpiente del sol", o las esculturas del dios Mixcóatl que también se encuentra representado en esculturas y en el mural con el nombre de "el conocido paraíso de los guerreros", hallado (y posteriormente desaparecido), en la estructura III a la que García Payón llamó "Tlacochcalco o Tzinacalli" (en donde están los quemadores), lugar en el que probablemente se incineraban a las imágenes de guerreros deificados que se sabía eran muertos en el campo de batalla honrado al dios del sol, o bien, a los mismos guerreros cautivos según nos indican innumerables evidencias de entierros secundarios cremados que se localizan al excavarse las terrazas del cerro.

En relación a lo anterior tenemos, además, la situación de dominio topográfico con la que se garantizaba el control de las comunicaciones del área, pues por esta zona se enlazaba con el Valle de Toluca, la región de Morelos o zona Tlahuica y con parte del norte de Guerrero (Cfr. plano 3). La presencia de una enorme muralla defensiva que rodea y salvaguarda al sitio, construida durante época azteca (según corroboran los datos de las recientes exploraciones), nos hablan sin duda del carácter beligerante del lugar.

Entre otros de los aspectos de los que debemos hacer mención, tenemos la existencia de los objetos suntuarios procedentes de la zona arqueológica como son el *tlalpanhuehuetl* o el *teponaztli*, en donde se expresa el más profundo esoterismo de las danzas bélicas ejecutadas por los guerreros *cuauhtli* y ocelotes; la presencia de los hallazgos cerámicos y líticos que García Payón califica como "inéditos", que manifiestan una gran preocupación por la muerte, el baile y el culto a la fertilidad, así como las urnas funerarias de Sáenz, (1963) y los objetos localizados por las recientes exploraciones. En resumen, el conjunto o asociación de todos estos objetos parecen fortalecer la hipótesis del carácter militar del Cuauhtinchan.

Al llegar a este punto, es conveniente aclarar que aunque la argumentación anterior pareciera ser abrumadora contra la hipó-

tesis de Corona Sánchez (1991), la propuesta de este último autor, sin embargo, parece tomar consistencia cuando se analizan otros sectores del sitio como son la sección superior del "Cerro de los Idolos" de donde procede una escultura del dios Ehécatl-Quetzalcóalt y un fragmento de la representación del dios Tlaloc. De igual manera se encuentra el hallazgo de los botellones Tlaloc o "Señores Atlaua"que reporta García Payón procedentes de un sector cercano al Cuauhtinchan, o bien de la recuperación por las recientes exploraciones de un pequeño botellón con la representación del dios Xipe. Como podrá notarse, caracterizar los diferentes sectores del Cerro de los ídolos es un trabajo muy amplio que aún se encuentra pendiente de desarrollar; por no ser problema central que nos ocupa, lo retomaremos posteriormente, y que, aunque no por ello dejaremos de señalar que sería muy importante detectar, por poner un sólo ejemplo, al sector habitacional del sitio que hasta el momento no ha logrado definirse. También entre los pendientes, falta investigar con mayor profundidad la sección de vestigios conocida como "Rincón de San Miguel", de los cuales de manera hipotética sugerimos que pudieron haber estado asociados con el culto del agua y de Tlaloc, por ubicarse precisamente en el nacimiento de los principales manantiales no sólo del sitio sino de todo el valle de Malinalco, después de los de la vecina población de Chalma.

Por otro lado, es conveniente agregar que el análisis de los hallazgos de la temporada 1987-1988, se encuentra pendiente y podría aportar mayor información, pues el significado de las esculturas de flores procedentes de la estructura II (sección de Cuauhtinchan), el de un *huehuetéotl* mutilado o el de un atado de años procedentes de la estructura II (sección superior) en relación a su contexto, no lo conocemos aún.

Mucha fue la seguridad que mostró García Payón sobre la veracidad de sus investigaciones y resultados de los que inclusive llegó a manifestar que: "si me atrevo a semejante investigación histórica es debido a la convicción que me he formado de la exactitud de los datos que voy a referir" (1947:34).

Realmente son innumerables las cuestiones que podríamos tratar sobre los diferentes problemas explicativos que presenta el sitio arqueológico en general; sin embargo, es el objetivo del presente texto analizar detalladamente las hipótesis que han expuesto los diferentes autores de las posibles actividades llevadas a cabo en el *Cuauhcalli* y de su relación con el resto del sitio cuyo desarrollo es el siguiente.

La identificación iconográfica de los elementos escultóricos del *Cuauhcalli* según García Payón.

En primer lugar, trataremos uno de los rasgos que ha presentado mayor dificultad para su definición; nos referimos al relieve esculpido en la puerta de acceso y portada del templo que, a pesar de lo poco que podía observarse por la vegetación que casi le cubría, fue identificada por vez primera en el año de 1905 por el obispo Plancarte como el dios Xiuhtecuhtli o dios del fuego.

Posteriormente, en el año de 1925, el profesor Enrique Juan Palacios reconoce que la portada y la forma circular del templo representan a una fuente consagrada al dios Tlaloc o de la lluvia.

Es en la época de la aceptación de estas ideas, cuando García Payón inicia sus exploraciones en el año de 1936, publicando sus resultados en los años de 1939 a, b, c, 1940, 1958, 1947.

En lo que respecta al tema que ahora nos ocupa, es en la publicación de 1947 donde señala de manera precisa que la fachada esculpida "a pesar de las semejanzas que tiene con la diosa Coatlicue (*Ibid.*:34) [...] el que mejor se adapta a ella es el dios Tlaltecuhtli" porque este relieve simplemente representa al "Monstruo de la tierra", es decir, con su santuario es la tierra misma sobre la que tenían que luchar, combatir y perecer peleando los individuos a quienes estaba dedicado el templo y todos los demás de este conjunto" (*Ibid.*:38).

Por otra parte, aunque algunos cronistas como Gómara y Torquemada identifican la forma redonda de sus templos (las que a su vez se asocian al tipo de imágenes esculpidas en su

acceso) con el dios Quetzalcóatl, García Payón manifiesta su desacuerdo con estos historiadores, al señalar que existe una confusión al respecto, pues los elementos y atributos de este santuario no corresponden con los de dicha divinidad, tal como pudo observar en los templos dedicados a este dios en las zonas arqueológicas de Tecaxic-Calixtlahuaca en el Estado de México y la de Cempoala en Veracruz (Cfr. 1947:37-38).

En menor grado de discusión, ha existido consenso con las propuestas desarrolladas por García Payón y diversos investigadores en cuanto a la identificación de los elementos restantes del interior del templo como enseguida veremos:

En lo referente a su parte exterior, trataremos en primer lugar a los restos de esculturas felinas sedentes que se encuentran hacia los lados de las alfardas de la escalinata central, de las cuales durante el proceso de limpieza-restauración (temporada 1988), pudimos corroborar la observación primaria de García Payón (*Ibid.*:26), que en la figura del lado oriente, se encontraban los restos de un recubrimiento de estuco formado por varias capas con policromía de manchas negras sobre color amarillo, por lo que no hay dudas que en ambos casos se trata de ocelotes, situación que coincide también con la decoración del felino del interior del recinto la que desafortunadamente a la fecha, se ha perdido (*Ibid.*: 28-26).

Aún con lo referido anteriormente, estamos conscientes de que queda en pie la discusión que se ha desarrollado en cuanto a la identificación biológica de la especie o variedad exacta de los felinos puesto que mientras para algunos son pumas americanos (sin manchas en la piel), para otros se trata de ocelotes o bien corresponden a jaguares. Hay quien inclusive los identifican llamándolos ocelotes o jaguares indistintamente. Sea cual sea la posición que asumamos, el argumento que deberá descartarse definitivamente de la literatura (el cual desafortunadamente es muy fuerte), es aquel que los identifica como "tigres", lo cual es incorrecto ya que como debemos saber, la distribución y origen de este animal se da exclusivamente para el continente asiático.

En igualdad de circunstancias también es erróneo llamarles "caballeros" a los guerreros *cuauhtli* (águilas) y ocelotl, por lo que en el presente texto utilizamos la segunda acepción.

Otro problema es aquel que señalan algunos autores sobre de que no es posible definir la especie de los felinos labrados, puesto que opinan que se trata de una representación simbólica no naturalista. Sin embargo, es razonable pensar que de llegar a establecer dicha afirmación, se deben de tomar en cuenta a los únicos elementos esculpidos que disponemos gracias a su óptima conservación, como son el tipo de garras, fauces, colmillos, cola, etcétera.

Pasando a otro elemento, sobre los restos de la escultura central de la escalinata principal, García Payón señala que las evidencias muestran que: " la posición de las piernas en las que se muestra una profunda oquedad, su especial situación y los restos de desprendimiento del cuerpo ha sido interpretada como un posible portaestandarte semejante a los conocidos de actitud sedente de época mexica" (*Ibid.*:26).

Refiriéndonos a la parte del pórtico del templo, trataremos en primer lugar a la escultura circular con orificios rellenos por pequeños fragmentos de tezontle ubicada hacia el poniente de la puerta del santuario, que fuera interpretada por García Payón (*Ibid.*:27) como la representación simbólica de un tambor o *huehuetl*, forrado con la piel de un jaguar u ocelotl. Posterior a esta explicación, nadie ha aportado alguna otra sobre su naturaleza o significado, por lo que debemos hacer notar que aún guarda restos de coloración roja sobre su superficie, independientemente de la que presentan los fragmentos de tezontle, aspectos que nos motivan a pensar que pudiera tratarse de un elemento distinto, pues no concuerda con la decoración de los felinos ya vista.

Hacia su lado contrario, es decir hacia el oriente, encontramos una serpiente con las fauces abiertas que muestran su lengua bífida (a ras del suelo) y sus colmillos. Lo singular de esta serpiente es que se trata de una representación poco ilustrada en las pictografías y esculturas y cuya característica principal es la decoración de un tipo de escamas a base de puntas de proyectil o dardos que le

imprimen un carácter sanguinario o de fiereza, sobre la que García Payón se guardó de emitir una opinión en cuanto a su identificación o significado.

Otro de los elementos del pórtico que se describen son los portaestandartes guerrero-águila y océlotl que se encuentran sobre la *izcóatl* y el *tlalpanhuehuetl* respectivamente. Sobre ellas García Payón describió:

> en los primeros días de mi exploración, en mi libro de notas lo tomé por un "portaestandarte", estudiando el interior del santuario y el simbolismo que pueden representar estas diferentes esculturas procedí con mucho cuidado a limpiar lo que quedaba de la estatua y fui afortunado al encontrar todavía las huellas de las plumas (las mismas que sirvieron a Plancarte para identificar al águila) [...] y sobre tan simbólico tambor de guerra se encuentran los restos de una escultura que es lógico suponer correspondía a un caballero tigre (*Ibid.*:27).
>
> Resumiendo todo lo descrito [...] en el que representan una alegoría ligada a los caballeros águila y tigres cuyas estatuas encontramos, la del primero sobre una serpiente de guerra (serpiente de sangre) y la del segundo sobre un tlalpanhuehuetl de guerra (*Ibid.*:38).

Antes de analizar el interior del templo, encontramos al último elemento del pórtico localizado en el primer nivel o plataforma. Nos referimos a una horadación rectangular labrada en la roca, de la que García Payón aunque advierte su existencia (*Ibid.*:28) no comenta nada en particular. Para efectos de exposición de nuestra argumentación, hemos de referirnos a él posteriormente porque lo consideramos clave para aclarar la función del santuario (Cfr. foto 35).

Hasta aquí hemos guiado al lector en la descripción y análisis de la sección exterior del templo.

Pasemos ahora a su interior. En primer plano destaca por su mayor volumen y número de elementos que la integran, una banqueta en forma de hemiciclo, sobre la que descansan las

esculturas extendidas de águilas hacia sus lados oriente y poniente, mientras que en la parte central (o norte) también se encuentra extendida la representación de un ocelotl.

En contraste con el hemiciclo, encontramos al elemento central del santuario, que es la escultura de un águila, sobre el piso mismo de la cámara con las alas un poco menos extendidas que las de la banca. Como rasgo común que presentan todas las esculturas, observaremos que se encuentran extendidas "elegantemente en forma de tapete", como lo señala García Payón, (*Ibid.:*29) pues no aluden posición de vuelo, reposo o acecho.

Detrás del águila central debemos mencionar que se encuentra una pequeña perforación de aproximadamente 31 cm de diámetro por 31 cm de profundidad, de la que se localizó el fragmento de su tapa original. La suposición que sobre este elemento hace su descubridor es que "este agujero desempeñaba el papel de cuauhxicalli, esto es el sitio donde depositaban el corazón del sacrificio"(*Ibid.:*29). Lo concerniente a esta hosquedad volveremos a referirlo posteriormente.

Cabe agregar que desde la exploración, se detectó que tanto las garras como el hocico y los picos (en el caso de las águilas), mostraban restos de pintura roja. De igual manera las cabezas presentaban restos de coloración amarillo-naranja, a excepción del ocelote, cuyo cuerpo se encuentra totalmente decorado como ya hemos visto.

En cuanto a los seis pequeños huecos rectangulares labrados en la pared hacia cada lado de las esculturas extendidas, al igual que en el caso de la perforación de la primera plataforma del pórtico, García Payón, aunque advierte su presencia (*Ibid.:*16,17 y 29), se abstiene de emitir un juicio sobre su probable uso original. Sobre ellos también volveremos a referirnos posteriormente.

Por fin, después de haber analizado brevemente a los elementos escultóricos hasta ahora expuestos, García Payón nos expone la que el llama su "hipótesis interpretativa" para explicar la función del templo, la cual es la siguiente:

considero que siendo los caballeros águilas y tigres los guerreros por excelencia dedicados al Sol, es decir, los que morían en la guerra por el Sol, o mataban para dar de comer al Sol, de donde como dice Durán tenían el calificativo de "caballeros del Sol", es lógico admitir que su mansión fuera una simbólica representación de la mansión del Sol sobre la tierra, en las que morían los valientes guerreros *cuauhtli* y ocelotl; por lo que estas esculturas de águilas y tigres imitando las pieles de estos animales, representarían al espíritu de los valientes guerreros muertos (*Tonatiuh ilhicac yaqui*); y en esta simbólica mansión del Sol sobre la tierra, se conferían los grados a los candidatos a estos puestos, bajo la presencia del Cuauhtliocelotl que lo era el mismo Tlacatecuhtli o "Emperador"; ceremonia que consistía en perforarle la nariz para colocarle el hueso o la uña del águila. Por eso, como mansión del Sol, es natural que está orientado al Sur de manera que desde el atrio del templo se pueda observar durante todo el día la carrera de este astro en el firmamento, y también muy natural que, como lo asienta Durán al referirse al templo del Sol, esta estructura tuviera un manteado detenido por las dieciocho piedras (con anillo) en derredor del santuario, en el que estuviera pintada una imagen del sol [...] de hechura de una mariposa con sus alas [...] (*Ibid*.: 43,44).

Estudio Iconográfico del *Cuauhcalli* según Romero Quiroz

Hasta este punto hemos efectuado una revisión de los principales elementos escultóricos que conforman el templo monolítico según el autor que los exploró.

Podremos advertir cómo a partir de él, los estudios iconográficos del Cuauhcalli prácticamente ya no se desarrollan, pues generalmente se retoma el trabajo pionero del arqueólogo, aunque las vías de investigación y conclusiones, son completamente distintas.

En la secuencia de nuestra exposición trataremos ahora la obra del historiador Javier Romero Quiroz (1958,1964,1980,1987 y 1990), la cual compila y sintetiza en su texto de 1980 denominado *Historia de Malinalco.*

Como punto de partida señala: "el culto al sol, tonatiuh o

huitzilopochtli el sol mismo con nahual de águila" (*Ibid.*:118) era llevado a cabo en la zona arqueológica del Cuauhtinchan.

De la totalidad de rasgos que conforman al Cuauhcalli retoma únicamente los necesarios para su análisis, entre los que cita a la imagen esculpida del pórtico. Sobre ella establece: "Las fauces de la serpiente corresponden también al monstruo de la tierra que se representaba con una boca armada de grandes colmillos, en esta forma se llamaba Tlaltecuhtli, "el señor de la tierra", pero en esta casa del sol las fauces representan a la tierra o sea a Coatlicue, madre del Sol" (1980:127), identificación con la que concuerda Pareyón (1985:87), pero que no coincide con el punto de vista de García Payón que hemos visto.

Por otro lado, la interpretación que hace de la escultura de felinos (a los que llama jaguares), está de acuerdo en lo general con su descubridor, al igual que con la identificación de los restos de las esculturas portaestandarte de la parte media de la escalinata principal y las de los laterales del basamento, así como con la de los portaestandartes con formas de guerreros jaguar y águila del pórtico, los que a su vez descansan sobre el tambor y la serpiente de escamas de proyectil respectivamente.

En cuanto a la interpretación de la perforación rectangular que se encuentra labrada en el primer nivel del pórtico, no realiza comentario alguno.

Pasando al interior del templo, Romero Quiroz señala que el sol se encuentra representado por la forma de las águilas y agrega que el agujero que se localiza detrás del águila central es efectivamente un *cuauhxicalli* "en el que se depositaban los corazones de los sacrificados y su sangre", el cual, aunque "no es semejante a otros conocidos", "fue hecho con el mismo concepto ceremonial para depositar en él corazones y sangre" (*Ibid.*:124).

Planteamiento hipotético sobre la función del *Cuauhcalli* según Romero Quiroz

Una vez expuesto brevemente el análisis de los principales elementos, Romero Quiroz expone su hipótesis siguiendo el

planteamiento de Durán sobre la celebración de la festividad *Nahui-ollin* o sacrificio del mensajero del Sol: "La *cuauhcalli* de Malinalco, no era exactamente como la de Tenochtitlán pero en ella está el Sol yacente en forma de águila y detrás de él está su *cuauhxicalli*" (*Ibid.*: 141). "En la casa del Sol de Malinalco se celebraba una impresionante ceremonia en la fecha *nahui-ollin* y los malinalcas, teopixques y yaotecas, sacerdotes y guerreros, ataviados lujosamente, presenciaron la danza del mensajero del Sol y vieron al *uauautin*, el prisionero rayado de rojo y su sacrificio, para donar al Sol su corazón, *yollotl*" "el órgano dinámico por excelencia, que produce y conserva el movimiento y la vida" y la *chalchihuatl*, el líquido precioso o sangre, la substancia mágica conservadora de la vida"Suárez Diez, Lourdes" (*Ibid.*:153).

Por supuesto, Romero Quiroz apoya su explicación con otros elementos procedentes de la zona arqueológica, como son el *huehuetl* (del cual realiza un magnífico estudio en 1958, a la fecha convertido en un clásico), así como el mural conocido con el nombre de "el paraíso de los guerreros", corroborando que efectivamente, eran llevados a cabo los sacrificios de guerreros cautivos en los que por ejemplo "El *huehuetl* representas la escena de guerreros *cuauhtili*-ocelotl que cantan, danzan y lloran en la fiesta del *nahui-ollin* que culminaba con la danza del mensajero del Sol, ascendiendo hasta llegar a la entrada de la *cuauhcalli* y ser sacrificado depositándose su corazón y su sangre en el *cuauhxicalli* que está detrás del Sol en forma de águila." Esto debía suceder porque era necesario que: "El corazón *yollotl* y la sangre, *chalchihuatl*, que perpetuaban la vida del Sol, generando que éste saliera al amanecer del centro de la tierra y ascendiera al cenit, para dar fuego, calor, luz y los mantenimientos" (*Ibid.*: 155).

En cuanto al hecho de que fuera necesario alimentar al Sol con sangre de cautivos, Romero Quiroz nos dice, citando a Alfonso Caso (1962:23, 24 y 53), lo siguiente:

Por eso al nacer el dios, tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas, y con su hermana la luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su triunfo significa un nuevo día de vida para los hombres. Al consumar su victoria es llevado en andas hasta medio del cielo por las almas de los guerreros, que han muerto en la guerra o en la piedra de los sacrificios y, cuando empieza la tarde, es recogido por las almas de las mujeres muertas en parto, que se equiparan a los guerreros porque fallecieron al tomar prisionero a un hombre, el recién nacido. Durante la tarde, las almas de las madres conducen al sol hasta el ocaso, en donde mueren los astros, y adonde el sol, que se compara con el águila, cae y muere y es recogido otra vez por la tierra. Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el sol es menester que sea fuerte y vigoroso, pues tiene que luchar contra las innumerables estrellas del norte y del sur, y ahuyentarlas a todas con la flecha de la luz. Por eso el hombre debe alimentar al sol; pero como dios que es, desdeña los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la sustancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalchihuatl*, el "líquido precioso", el terrible néctar de que se alimentan los dioses
El azteca, el pueblo de Huitzilopochtli, es el pueblo elegido por el sol; es el encargado de proporcionarle su alimento; por eso para él la guerra es una forma de culto y una actividad necesaria, que lo llevó a establecer la Xochiyaóyotl.

El águila y el tigre son los animales en los que se encarnan las potencias de la luz y las tinieblas, y los guerreros que han alcanzado la alta dignidad de llamarse con estos nombres están dedicados más que los otros a procurar al sol su alimento por medio del sacrificio.

La versión que encabeza este autor de alguna manera fue considerada y compartida por García Payón al señalar que el *Cuauhxicalli* que se localiza detrás del águila central servía para depositar el corazón del sacrificado (aunque realmente la posición

principal de este último fue otra como hemos visto). La reconstrucción hipotética de este evento puede observarse en el dibujo del arquitecto Alejandro Villalobos (Cfr. dibujo núm.1).

Identificación e hipótesis de los elementos escultóricos del *cuauhcalli* según Rubén Mendoza

Al igual que con la obra de Romero Quiroz, una de las dificultades de inicio con el trabajo de Rubén Mendoza, publicado en el año de 1977, es que no analiza la iconografía de los diferentes elementos escultóricos. En su lugar, retoma a García Payón y a partir de él establece directamente sus interpretaciones.

En estos términos, reconoce dentro de la "malla simbólica" del pensamiento cosmológico nahua a la *xiuhcoatl*, o serpiente de fuego, como guardián tutelar de la deidad solar y a los "caballeros águila y tigre" como guardianes del culto solar o *tlaltecuhtli* respectivamente (*Ibid.:* 65-67).

Quizás la aportación más significativa de este autor es la que se refiere al análisis arquitectónico-simbólico del *Cuauhcalli*. En él plantea la hipótesis de que el templo es una construcción celestial relacionada con un dios o un animal, el cual, a su vez, se encuentra asociado a un intrincado sistema calendario (*tonalpohualli*) y con el movimiento de las estrellas y planetas (*Ibid.:*67), por lo que cualquier templo "el lugar de los elementos simbólicos, el número de plataformas o escalones en el plan estructural de los elementos y otras consideraciones podrían ser tomadas en cuenta cuando sondeamos en el símbolo numérico manifiesto en la arquitectura" (*Ibid.:*69).

De esta forma encontramos sitios como Cempoala y Tepoztlán, además de Malinalco, con un patrón de 13 escalones en su escalinata que es identificado con el simbolismo del ordenamiento del universo que se encuentra conformado por trece niveles celestiales. Este mismo elemento numérico también se observa en el monolito de la guerra sagrada.

Por otro lado señala que la suma de este número crece cuatro veces, se encuentra en la escalinata este del recinto, lo que sin

duda manifiesta el concepto del *tonalpohualli*, o calendario sagrado, el cual "involucraba una secuencia cíclica de 52 años que era representativamente simbólica del concepto nahua de la vida del cosmos esto es, su terminación y su regeneración" (*Ibid.*:70 citando a Caso,1967:77).

Otra de las hipótesis particularmente interesante que plantea el autor, es la que denomina como "pirámide celestial", en la que expone que los antiguos mexicanos concebían al universo u ordenación del mundo como una construcción simbólica, en donde cada nivel estaba asociado con alguna deidad en particular, en la que el *Cuauhcalli* de Malinalco se asocia por sus dos niveles o cuerpos arquitectónicos con *tlaltecuhtli*, el monstruo del que se dice: "es el símbolo base del universo nahua y representa el segundo nivel de la construcción celestial" (*Ibid.*:72 citando a Torres,1975:31).

Dicho númen a su vez, se identifica con la tierra, la que a través de sus cavernas simboliza la creación de la vida pues: "La cueva fue y aún es, altamente reverenciada como la matriz de la tierra, especialmente si hay un manantial en ella" (*Ibid.*: 72 citando a Heyden, 1975:134), por lo que Mendoza refuerza su idea de identificar al templo con este elemento, puesto que sus nahuales o habitantes, los jaguares y águilas, están presentes. En suma, en el templo *tlaltecuhtli* se encuentra devorando y devolviendo al sol en su tránsito por el cosmos, ayudado por los mismos hombres relacionando los conceptos de deidad solar en su tránsito de jaguar nocturno a águila celeste, así como con su nacimiento y salida de las cavernas.

Identificación Iconográfica del *Cuauhcalli* según Corona Sánchez

Ya hemos señalado que este autor divide en dos partes el estudio de la zona arqueológica: 1.su función como centro religioso y 2. la función específica del *Cuauhcalli*. Sobre el primer aspecto hemos apuntado lo relacionado a él, por lo que centraremos nuestra atención en el segundo de estos temas.

Antes de iniciar, debemos aclarar que el autor ha manifestado su posición en diversos lugares, siendo particularmente la desarrollada en el año de 1991, la más completa. Sin embargo, ninguno de estos planteamientos ha sido publicado hasta el momento por lo que sólo referiremos el resumen correspondiente.

La argumentación de Corona Sánchez concuerda en lo general con la identificación efectuada por García Payón de los diferentes elementos escultóricos como son los ocelotes, águilas, la serpiente de pedernal y *tlaltecuhtli,* así como con su contexto bélico que les caracteriza.

En cuanto a las actividades desarrolladas en el *Cuauhcalli,* también coinciden con la "hipótesis interpretativa" del mismo autor, pues considera que en el interior del templo se desarrollaron una serie de actos iniciáticos o bien, de graduación militar.

Sin embargo, Corona propone que, siguiendo la información que aporta la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo, es posible enriquecer la visión de la ceremonia de "armarse caballeros" que, vista en la forma correcta, es acceder a un rango o grado militar más alto, aunque para ello resulte necesario y sea peligroso extrapolar las costumbres de la sociedad tlaxcalteca a la sociedad mexica. Veamos que dice la fuente al respecto:

> Estos se armaban caballeros con muchas ceremonias, porque ante todas cosas estaban encerrados cuarenta o sesenta días en un templo de sus ídolos; y ayunaban todo este tiempo, y no trataban con gentes más de con aquellos que les servían, y al cabo de los cuales eran llevados al templo mayor, y allí se les daban grandes doctrinas de la vida que habían de tener y guardar; y antes de todas estas cosas, les daban vejámenes con muchas palabras afrentosas y satíricas y les daban de puñadas con grandes reprensiones, y aún en su propio rostro, según atrás dejamos tratado, y les horadaban las narices, y labios y orejas; y la sangre que de ellos salía la ofrecían a sus dioses. Allí les daban públicamente sus arcos, flechas y macanas y todo género de armas usadas en su arte militar: del templo eran llegados por calles y plazas acostumbradas con gran pompa, regocijo y solemnidad.

> Poníanles en las orejas orejeras de oro, y bezotes de lo mismo y en las narices, llevando delante de ellos muchos truanes y chocarreros que decían grandes donaires con que hacían reír a las gentes; pero como vamos tratando, se ponían en las narices piedras ricas, horádanles las orejas y narices y no con hierros ni cosa de oro ni plata, sino con huesos de tigres y leones y águilas, agudos, (1978:45). Finalmente, los que horadan las orejas, bezos y narices de estos que ansí se armaban caballeros lo eran ancianos y muy antiguos, los cuales estaban dedicados para esto... Al cabo de los cuarenta o sesenta días de ayuno de los caballeros noveles, los llevaban de allí para llevarlos al templo mayor, donde tenían sus simulacros: no les horadaban entonces las orejas, narices ni labios, que son los de la parte de abajo, sino que, cuando se ponían en el ayuno, entonces y ante todas las cosas, les hacían estas bestiales operaciones. En todo el tiempo de ayuno estaba en cura para que el día de la mayor ceremonia, fuese sano de las heridas para que pudiesen ponerle las orejeras y bezotes sin ningún detrimento ni dolor. En todo este tiempo no se lavaban, antes estaban todos tiznados y embijados de negro, y con muestras de grande humildad para conseguir y alcanzar tan gran merced y premio, velando las armas todo el tiempo del ayuno según las ordenanzas, usos y costumbres entre ellos celebradas (*Ibid.*:47).

La hipótesis que Corona Sánchez , retomando a la fuente anterior, sugiere que tomando en cuenta las vejaciones, ayunos y autosacrificios a los que eran sometidos los guerreros; había una diferencia en cuanto a lugar de ceremonias, el primero de estos actos se llevaba a cabo a nivel público, mientras que los dos siguientes eran desarrollados en el interior de algún templo en el cual la perforación de la nariz ejecutada por un viejo guerrero se llevaba a cabo sobre el águila central, dejándo escurrir la sangre en el *Cuauhxicalli* que se encuentra en su parte posterior.

Como apoyo de este argumento manifiesta que el águila en cuestión se encuentra esculpida en forma cóncava, de tal manera que una persona puede recostarse cómodamente en ella manteniendo su cabeza sobre la cabeza del águila, para proceder

a ejecutar las perforaciones que señala el ritual y cuya sangre podía ser depositada completamente sin desperdiciarse (debido a que era considerada como un líquido divino) en el *cuauhxicalli*, como ya hemos visto. Como será fácil advertir, este razonamiento se opone a aquel que señala que el águila central era utilizada como "*texcal*" o piedra de sacrificios pues, en todo caso de haberse utilizado para esta actividad, su forma debería ser plana o bien convexa, con el objeto de permitir extender y doblar hacia atrás a la víctima, tal como es la forma común de este tipo de objetos ceremoniales, según nos muestran los ejemplares hasta el momento conocidos.

Planteamiento de Alfredo López Austin

Afortunadamente, la zona arqueológica de Malinalco ha merecido la atención –aunque breve– de este importante investigador de la historia antigua de México. Los comentarios generales que realiza plantean una hipótesis distinta a las que hasta el momento hemos visto y es la siguiente:

> Malinaco es el lugar de la vía de unión de los tres planos – o sea el cielo, la tierra y el inframundo–; el simbolo es un malinalli que se representa como una hierba torcida o dos bandas en el torzal o bien la parte inferior de una calavera o maxilar de la que sale de un ojo, etcétera. En las prácticas mágicas antiguas y actuales los magos creen poder viajar a los distintos planos por estas bandas helicoidales. En Malinalco desde épocas muy antiguas hasta el presente existe la fama de que hay muy hábiles personas en la práctica de la magia. La figura de las dos bandas se representa frecuentemente con símbolos polares: por una parte la corriente fría que procede del inframundo, con caracoles y gotas de jade, y por otra corriente de fuego con curvas a manera de herradura y remate florido, como las que están en el huehuetl de Malinaco. esta oposición también se representa en contraste del águila y el ocelote; el águila es el cielo y lo caliente y el ocelote es el inframundo y lo húmedo. El atltlachinolli es el símbolo de la

guerra que es la conjunción –o efectos sobre la tierra– de las influencias del cielo y las del inframundo; por eso en el huéhuetl vemos la presencia tanto de las bandas helicoidales como del grito de guerra, de las águilas y el ocelote. Por otra parte es evidente la correlación entre las esculturas del templo monolítico, el nombre del lugar y la fama de sus magos. Quien está en la "puerta" de los conductos hacia, los otros mundos puede viajar con mayor facilidad a esos niveles cósmicos. Posiblemente dentro del templo monolítico se realizara algún ritual referente a malinalli.

Como podremos haber observado, la tesis planteada realmente es una posición alternativa a las establecidas, sin embargo, su desarrollo se ha concentrado únicamente en los comentarios anteriores. Esperamos que algún día el López Austin pueda brindarles mayor atención a la investigación del lugar.

Los planteamientos arqueoastronómicos de Romero Quiroz y Galindo Trejo

En el año de 1987, por vez primera, el historiador Javier Romero Quiroz realiza observaciones que le permiten postular la hipótesis que refiere que, durante el solsticio de invierno (21 de diciembre), en la zona arqueológica de Malinalco, específicamente en el *Cuauhcalli*, el Sol penetraba por la puerta principal al interior del recinto, proyectando un haz de luz sobre su propia representación en forma de águila (*Ibid.*:10).

Posteriormente en el año de 1989, el astrónomo de la UNAM, Jesús Galindo Trejo, retoma este planteamiento y efectúa mediciones directas en el edificio con el objeto de poner a prueba al postulado anterior. Sobre sus resultados nos informa lo siguiente:

> Una vez que precisamos la desviación del edificio, pudimos calcular la altura del Sol al momento de atravesar el eje de simetría del santuario y el ángulo de "visión" del águila central al "ver"al Sol. Sin embargo, se nos presentó una complicación

> producto de los cambios y el deterioro que ha sufrido el edificio: el dintel de la puerta ya no existe y la visera de paja de la entrada obstruye la perspectiva. Sin el dintel, era imposible determinar el alcance de la luz solar en el edificio durante el solsticio.
> Pero hicimos el cálculo suponiendo que la luz toca la cabeza del águila. Así obtuvimos un ángulo de entrada de 47 grados 11 para las 12:40 hrs. en el día del acontecimiento solsticial (1989:19).

Lo más importante en el desarrollo de esta hipótesis (con la cual no estamos de acuerdo pero que por ser motivo de una amplia discusión trataremos en otro lugar), a nuestro parecer, consiste en que los dos autores coinciden en identificar a la deidad del templo en base a su orientación sur y a la fiesta del "*panquetzaliztli*" (honor a las banderas de sacrificio), la cual se celebraba precisamente en el solsticio de invierno en honor de la "bajada de Huitzilopochtli al mundo", "la iluminación de Huitzilopochtli a sí mismo"; por lo que se señala que "Huitzilopochtli representa como hemos dicho, al cielo azul, es decir al cielo del día, pero es una encarnación del Sol" (Caso, 1943:49 en Romero Quiroz 1987:15).

Por el momento hemos querido presentar esta hipótesis con el objeto de que sea considerada por estudios posteriores.

Estudio iconográfico e hipótesis de R.F. Townsend

Desde el inicio de su exposición, el autor muestra no estar de acuerdo con el planteamiento de García Payón que define al templo como un *Cuauhcalli*. En su lugar defiende la tésis de que el sitio de Malinalco "representa aspectos especialmente significativos que los conquistadores deseaban comunicar a las poblaciones locales dominadas" (*Ibid.*:111), de tal manera que los símbolos cósmicos y los emblemas de la realeza "combinaran en su plan arquitectónico el proveer un asentamiento específico para los rituales del gobierno mexica en la provincia y simultáneamente comunicar la posesión imperial en la región" (*Ibid.*:144). Por esta razón señala Townsend, el templo monolítico

es una extensión de los monumentos ceremoniales de Tenochtitlan, en donde su iconografía es un elemento ideológico de vital importancia.

Antes de proseguir, es necesario hacer notar que el autor es uno de los pocos que desarrolla el análisis iconográfico de los elementos del templo, para exponer las propuestas que ahora veremos:

1. Sección exterior del templo:
   En cuanto a la fachada, refiriéndose a los felinos de los costados (pórico y alfardas), menciona dos posibilidades sobre su naturaleza.
   a. Que se trata de emblemas de grupos selectos de guerreros ocelotl.
   b. Que simplemente significan una autoridad real.
2. En lo que se refiere a la serpiente con escamas de proyectil, establece que probablemente se trata del "monstruo de la tierra" *tlaltecuhtli*, cuyas escamas de guerra probablemente son metáfora de las luchas llevadas a cabo en territorio enemigo.
3. Está de acuerdo con García Payón en identificar como tambor al elemento que se localiza en el extremo poniente de la puerta del santuario.
4. Quizás la discusión a la que da mayor énfasis es la identificación de las fauces abiertas de serpiente, que son el acceso al interior del templo. Sobre este punto recuerda la discusión entablada entre Krickeberg y García Payón en 1949, no tomando posición alguna. En su lugar solo señala que:

> en suma, el exterior del edificio y las esculturas asociadas muestran la difusión de estilos arquitectónicos de las tierras centrales y en forma particular, la asociación que se establecía entre la tierra, los edificios militares y quizás la realeza. El exterior del templo por lo tanto introduce temas que son reafirmados por el interior de éste (*Ibid.:*127).

5. Sobre los demás elementos se abstiene de emitir opinión alguna, debido a los daños que presentan las esculturas.

En cuanto al análisis de la cámara interior identifica como tronos o asientos reales a las águilas y ocelote del hemiciclo, haciéndolos notar como asientos instalados sobre un asiento de mayor tamaño, diferenciándolos del águila central que se localiza en el piso de la cámara que para él no presenta esta función.

El centro de su atención, sin embargo, lo dirige a la cámara, de la cual señala que es la tierra misma, el lugar de la fuerza de la vida de donde se originan varios mitos de la génesis y justificación del dominio mexica desde su salida desde Aztlán-Chicomoztoc hasta el renacimiento del dios del sol, Huitzilopochtli, a quien tenían que alimentar con la sangre de los guerreros cautivos, metáforas tan intrincadas que resulta difícil esclarecerlas, pues tal vez son formas distintas de una misma idea, por lo que para Townsend existen dos posibilidades sobre el significado del conjunto, las que inclusive, pudieron desarrollarse como cultos alternativos en el interior de la cámara. Dichas alternativas son:

1. Se enfatizan actividades y rituales asociadas a su fertilidad.
2. Presentan un gran significado en ritos del gobierno (poder y política) imperial mexica.

A partir de estos planteamientos, Townsend (1982:131) se manifiesta por la segunda posición, la cual expone y desarrolla basándose en Tezozómoc (1975:529), quien cita la visita de Ahuizotl al lugar:

> El *tlatoani* Ahuizotl, en la ocasión de una visita en el primer año de su reinado, recibió la alianza y la sumisión de los jefes locales mientras el descansaba sobre su trono en forma de felino:
> Ahuizotl habiendo arribado al poblado de Malinalco, y habiendo descansado procedió a sentarse en un trono de piel de tigre y de león montes y tomando con su mano derecha colocando sobre la

> tierra su arco y flechas en señal de justicia; ellos le ofrecieron agua para sus manos, brindándole muchos tipos de alimento, cacao, rosas, perfumes y todo lo que se le ofrecía a los señores mexicas. Y los propios jefes aliados, brindaban de sus propias manos de sus pueblos cercanos, ricas mantas, y poníanselas a los pies de Ahuizotl, por su orden ellos presentaban mantas de todos tipos, y mantas de algodón y henequén, cotaras, y jarras de miel, y hacíanles una larga y prolija recitación acerca de sus tropiezos y victorias, y de su retorno al descanso de su casa y de su corte.

Siguiendo la referencia anterior manifiesta claramente: "La disposición de las efigies de animales de los tronos del hemiciclo de Malinalco corresponde a la estructura administrativa mexica. En el centro tenemos el trono del *tlatoani* y los del *tlacatecatl* y *tlacochcalcatl* hacia los lados de este" (*Ibid.*:133).

Sin embargo, por considerar que la presencia del águila central localizada en el piso de la cámara no se enmarca dentro de esta estructura de poder, la hipótesis que plantea para explicarla es la que dice que "Quizás no servía como asiento, sino más bien como un pedestal de ceremonias en donde se depositaban los regalos de los jefes que visitaban el templo, o bien, para poner sobre él los objetos usados en los rituales de gobierno" (*Ibid.*:133).

La conclusión a la que llega Townsend, por lo tanto, no concuerda con la hipótesis de García Payón, refiriéndose a ella de la siguiente manera:

"Este templo no fue un lugar exclusivo del culto religioso, sino un lugar de consejos en donde la religión y los asuntos del estado sirvieron ambos para las necesidades de la administración y representantes de la realeza mexica" en donde "La conexión entre estos monumentos y sus ceremonias es un rito por el cual el poder imperial era justificado, un rito el cual legitimizaba la posición del gobierno en las provincias conquistadas" (*Ibid.*:134), por lo que explica de esta forma el uso de una "cueva" como el corazón de la tierra misma, así como el pequeño agujero detrás del águila central como evidencias palpables de los ritos de autosacrificio como ejemplo de sucesión del poder, justificación

de la realeza, etc., tal como se observa en la piedra de Tizoc y Ahuizotl (Cfr. dibujo núm.3), actos que en Tenochtitlan se llevaban a cabo en el templo de Yopico que por su descripción Townsend lo identifica en Malinalco como tal.

> Por las razones expuestas: El agujero del piso en el interior del santuario de Malinalco está temáticamente conectado con los monumentos pues es el complemento arquitectónico del glifo de la tierra sobre la piedra de las ofrendas y una variación de la 'cueva' de Yopico. Aunque dicho templo no repite íntegramente los diseños presentan sin embargo, una función conceptual característica de los ritos administrativos sagrados.
> Sentados sobre las pieles esculpidas de animales dentro de esta antecámara de la tierra en Malinalco, los sacerdotes de la autoridad imperial a través de rituales legitimizaban de una manera similar los rituales reales de sucesión efectuados en Tenochtitlan (*Ibid.*: 135-136).

Discusión y conclusiones: La información inédita del arqueólogo García Payón y los recientes hallazgos arqueológicos

Ante lo intrincado y profundo de la cosmovisión mexica, realmente es difícil exponer una posición concreta que defina una lógica, sobre todo cuando para ello contamos únicamente con una visión parcial del pasado.

Como no es el objeto de este articulo presentar en ningún momento una verdad absoluta, mostraremos las evidencias que corroboran y a su vez falsifican las diferentes hipótesis expuestas.

Veamos cuáles son estos elementos:

a. La información inédita de García Payón

Primero mostraremos aquellos que indican proceder claramente del Posclásico tardío.

Encerrados en un círculo, observamos elementos claramente

asociados con el *Cuauhtinchan.* En la primera de las figuras podemos observar la veneración hacia los felinos.

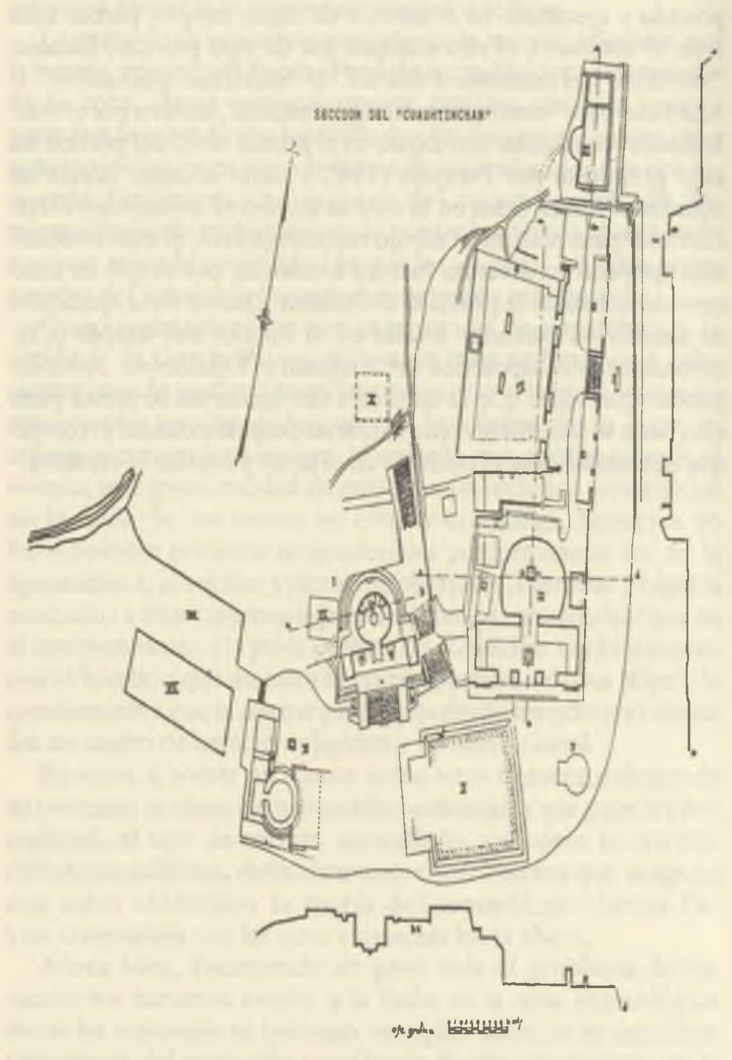
La segunda es una representación de la muerte, mientras que la tercera, encontrada frente al templo monolítico por un custodio de la zona, llama particularmente nuestra atención porque pareciera tratarse de una navajilla de obsidiana para llevar a cabo autosacrificios, pues toma la forma de un perforador que nos recuerda fácilmente las espinas del *zacatapoyolli* de las representaciones prehispánicas, lo que inclusive nos ha motivado a pensar sobre la posibilidad de que los agujeros labrados en las paredes del interior del templo hayan tenido esta función.

Como podrá advertirse con la presencia de estos objetos, la hipótesis de García Payón, de que en ellos se llevaban a cabo ciertos ritos de graduación militar, parece corroborarse ya que no aparece otro tipo de evidencias que la refuten. En su lugar, es común encontrar los cinceles de andesita con que fue labrado el templo, una gran cantidad de entierros secundarios depositados en la falda de los cerros en ollas y cremados, cerámica de los diferentes periodos ocupacionales predominando los de la época azteca, navajillas y puntas de obsidiana, figurillas y objetos asociados a ritos ceremoniales como son los sahuadores (que en el caso pertenecen a la primera etapa de ocupación, conjuntamente con el botellón que muestra la representación del dios Xipe), lo que demuestra que la zona arqueológica desde sus primeras etapas fue un centro de carácter religioso y no habitacional.

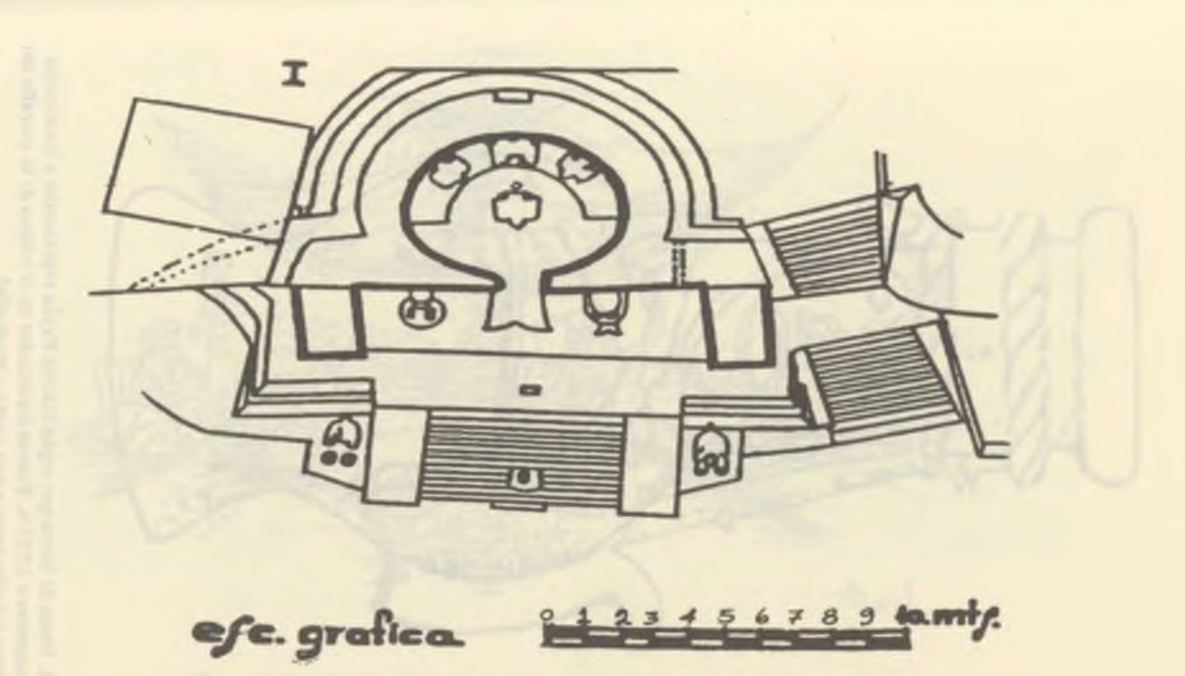
En suma, al tomar en cuenta todos estos elementos dentro de su contexto, la situación topográfico-estratégica que guarda nivel regional, el tipo de recinto amurallado, así como la orientación de sus edificios, definitivamente consideramos que se apoya con estos elementos la teoría del arqueólogo García Payón, comparada con las otras expuestas hasta ahora.

Ahora bien, discutiendo un poco más el problema de los sacrificios humanos totales, a la fecha en la zona arqueológica no se ha reportado el hallazgo de algún cuchillo de sacrificio (excepción del excavado por García Payón, procedente de la estructura tres, el cual nunca fue utilizado pues formaba parte de

una ofrenda). Aunque en las fuentes se señala que este acto fue privado y ejecutado en el interior de algún templo, parece más bien al contrario, el rito siempre fue de tipo público, llámese "sacrificio del mensajero del sol" o "sacrificio gladiatorio" o sacrificio para "conmemoración de templos", motivo por el cual la huella rectangular que existe en el primer nivel del pórtico ha sido propuesta por Pareyón (1985:) como el lugar donde se ubicaba el *texcal* (idea en la cual se inspiró el arqueólogo Jorge Carrandi para realizar el dibujo reconstructivo), el cual también está apoyado en diversas fuentes históricas, por lo que en todo caso desechamos la posición de Romero Quiroz de la ejecución de sacrificios humanos totales en el interior del templo (Cfr. reconstrucción hipotética de Alejandro Villalobos). Además puede observarse que la escultura del águila no se presta para ello, dada su superficie cóncava que no permite extender el cuerpo que permitía clavar el cuchillo en el tórax y extraer el corazón.



Plano 1. La zona arqueológica de Malinalco, sección del "Cuauhtinchan" con la numeración actualizada de sus estructuras (Modificado de Marquina 1981).



Plano 2. Detalle arquitectónico del templo monolítico o "cuauhcalli".



Figura 1. Vasos de barro que según García Payón representan a los señores de las montañas o ATAUA. Fueron localizados en el relleno de la muralla del lado oriente del sitio junto a una cueva – manantial.



Figura 2. Dibujo reconstructivo del arquitecto Alejandro Villalobos en el que siguiendo una fuente histórica, retoma el tema del sacrificio del mensajero del Sol en el interior del templo monolítico.



Figura 3. Teocalli de la guerra sagrada según con la representación arquitectónica de su fachada (cuerpos, escalinata y alfandras) semejante a la del cuauhcalli de Malinaco.

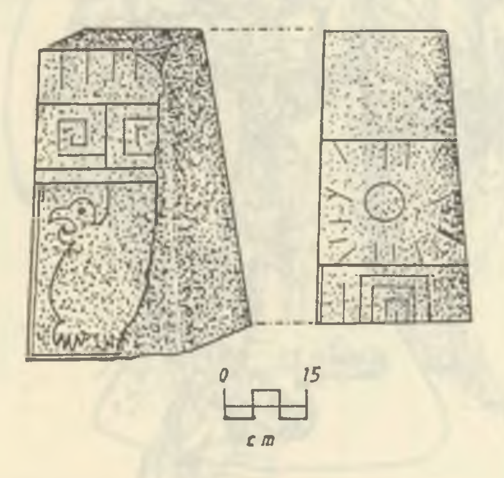


Figura 4. Roca labrada localizada en las inmediaciones de la zona arqueológica (barrio de Santa Mónica) que por su forma es posible que fuese un texcal. Sin embargo, la representación que muestra al parecer de origen reciente no corresponde con el tema ceremonial del sitio (Guevara 1988).

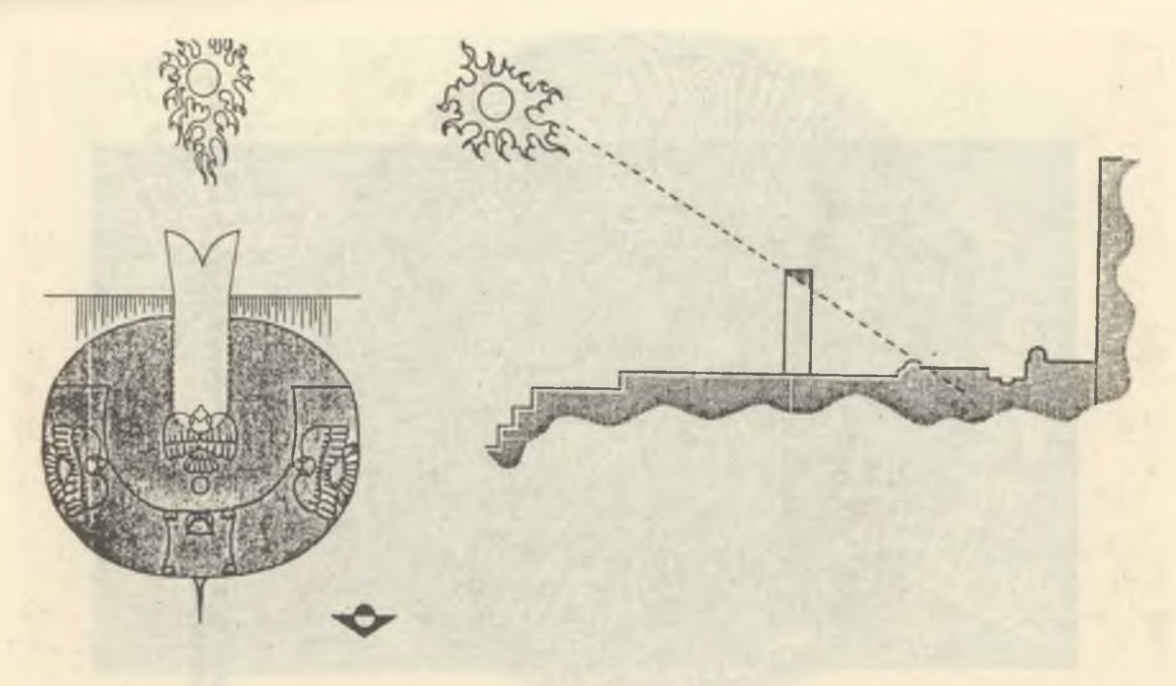


Figura 5. Imagen reconstructiva de la iluminación del águila y del interior del templo por el Sol durante el solsticio de invierno (21 de diciembre) según el historiador Javier Romero Quiroz.



Figuras 6 - 12. Diversas representaciones de escenas de autosacrificio asociadas al zacatapayolli.





Figura 7.



Figura 8.



Figura 9.





Figura 10.



Figura 11.





Figura 12.

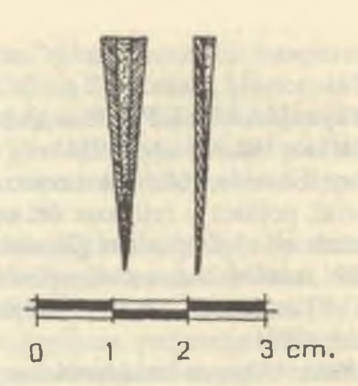


Figura 13. Perforador o aguja de obsidiana localizado en las inmediaciones del templo monolítico. Su forma recuerda a las espinas de maguey del zacatapayolli utilizadas en actos de autosacrificio.



Figura 14. Dibujo reconstructivo de Alejandro Venegas Rodríguez autor que retoma la hipótesis de actividades de autosacrificio –para realizar graduaciones militares o legitimizar actos de sucesión de gobierno– en el interior del santuario del templo monolítico.

Bibliografía

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol,* Fondo de Cultura Económica Colección Popular No. 104, México, 1974.

Corona Sánchez, Eduardo, "Malinalco como expresión de la organización social, política y religiosa del estado mexica", ponencia presentada en el simposium *Quinientos años de la crónica en México,* Academia de estudios histórico -culturales de Naucalpan A.C. "Tlatolimati", Museo de la cultura de Tlatilco, Naucalpan, México, 1991.

Díaz Balerdi, Iñaki, "Algunas consideraciones sobre los datos arquitectónicos recogidos por los cronistas" en: *Cuadernos de Arquitectura mesoamericana,* No. 7, División de Estudios de Posgrado Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 1987, pp. 25-35.

Galindo Trejo, Jesús, "Cuando Huitzilopochtli descendió en Malinalco" en: *México desconocido*, No. 152, Octubre, pp. 17-22.

________,"La arqueología de la zona arqueológica de Malinalco" en: *Quinientos años de la crónica en México.* Academia de estudios histórico-culturales de Naucalpan "Tlatolimati", Museo de Tlatilco, Naucalpan, México, 1991.

García Payón, José, "Primeras excavaciones estratigráficas en la zona arqueológica de Malinalco. Temporada 1937-1939", *Archivo Técnico Dirección de Arqueología del INAH*, Referencia 493-12, México, 1939a.

________, "El edificio monolítico de Malinalco es de cultura - Azteca", en: *Archivo técnico de la Dirección de Arqueología del INAH,* México, Referencia 1701-22, 1939b.

________, "Inventario de materiales arqueológicos procedentes de Malinalco", en: *Archivo técnico Dirección de Arqueología del INAH.* México, Referencia 493, 1940.

________, "Los monumentos arqueológicos de Malinalco", en: *Revista Mexicana de Estudios Antopológicos,* No.8, Sociedad Mexicana de Antopología, México, 1947, pp. 5-63.

________, *Guía oficial de la zona arqueológica de Malinalco*, INAH, México, 1958.

González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, INAH-Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Guevara Sanchéz, Arturo, "Informe del proyecto de estudios de elementos de la ideología de grupos del posclásico a través del tiempo", *Archivo técnico de la Dirección de Arqueología del INAH*, México, 1988, pp. 96.

Gutiérrez Solana-Richards, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica*, UNAM, México,1983.

Hernández Rivero, José, "Proyecto de conservación. actualización de servicios, programas informativos, investigación científica, protección jurídica y conservación ecológica del entorno y zona arqueológica de Malinalco", en: *Archivo técnico de la Dirección de Arqueología del INAH,* México, 1987.

_______,"Informe parcial sobre los resultados del análisis de los materiales cerámicos de superficie y excavación de contextos relevantes de la zona arqueológica de Malinalco", Temporada 1988, en: *Archivo técnico de la Dirección de Arqueología del INAH*, México, 1990, pp.:152.

_______, Carrandi Ríos, Jorge; *et al.*, "Guión museográfico de la Sala introductoria de la zona arqueológica de Malinalco (Arqueólogo José García Payón) intitulado Militarismo y religión entre los aztecas", en: *Archivo técnico de la Dirección de Arqueología del INAH*, vol. 2, México, 1989.

Knauth, Lothar, "Reseña bibliográfica de los monumentos arqueológicos de Malinalco", en: *Historia mexicana,* Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, Vol. XXV, No. 99 enero-marzo, México, 1976, pp. 490-494.

Marquina, Ignacio, "Malinalco" en: *Arquitectura prehispánica*, INAH, tomo I, México, 1981, pp. 204-216.

Mendoza G., Rubén, "World view and the monolithic temples of Malinalco, México: Iconography and analogy in pre-columbian architecture", en: *Journal de la societe des americanistes*, tomo LXIV, París, 1977, pp. 63-80.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (Crónica del siglo XVI), Anotada por Alfredo Chavero, Ed. Innovación, México, 1978.

Romero Quiróz, Javier, *El Huehuetl de Malinalco,* Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1958.

______, "El Teponaztli de Malinalco", *Historia y arqueología.* Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1964.

______, *Historia de Malinalco,* Gobierno del Estado de México, México, 1980.

______, *Solsticio de invierno en Malinalco.* Universidad Autónoma del Estado de México, México,1987.

______, *Nacimiento de Huitzilopochtli, solsticio de Invierno en Malinalco. 21 de Diciembre,* Gobierno del Estado de México-Instituto Mexiquense de Cultura, 1990.

Saenz, César A., "Exploraciones Malinalco", en *Boletín del INAH,* No.14, México,1963, pp. 4-9.

Schroeder Cordero, Francisco Arturo, "La arquitectura monolítica en Tezcotzinco y Malinalco Edo. de México", en: *Cuadernos de arquitectura Mesoamericana,* No.4, Estudios de Posgrado Facultad de Arquitectura UNAM, México, 1985, pp. 65-90.

Townsend, Richard F., "Malinalco and the lords of Tenochtitlan", en: T*he art and the iconography of late postclassic central Mexico*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington D.C. pp.111-140.

El culto solar en la religión mexica

*Resumen de la ponencia de Miguel Ángel Pérez Santos**

El autor, un economista de profesión y aficionado de la historia antigua de México, realizó una revisión sintética del culto solar mexica, basándose en las aportaciones de Gutiérrez Tibón, Miguel León Portilla, Alfonso Caso y Mircea Eliade.

En el primer capítulo de su ponencia, titulado "Los antecedentes del culto solar", el ponente narra los mitos relacionados con la pareja creadora, con los cuatro soles y, con el mayor detalle, el mito del quinto sol.

La segunda parte del texto, con el titulo "El culto solar: Huitzilopochtli, numen solar de los mexicas", está dedicada a la revisión de la mitología del Altiplano Central relacionada con el Sol y con las deidades solares, enfatizando la figura del dios tribal de los mexicas.

El tercer capítulo del texto está dedicado al personaje de Tlacaélel y su rol histórico en la consolidación del Imperio mexica, mientras que el último capítulo de la ponencia se centra en la filosofía y la dinámica de la supuesta "reforma solar", llevada a cabo por Tlacaélel.

Finalmente, el texto termina con seis conclusiones generales, que sintetizan el punto de vista del autor sobre el culto solar entre los mexicas.

* Campus Lomas Verdes, Universidad del Valle de México.

Algunos elementos rituales en la minería prehispánica de la Sierra Gorda

*Alberto Herrera Muñoz**

En la arqueología mesoamericana se pueden distinguir al menos dos momentos en la investigación de las actividades mineras de las sociedades antiguas. Su primer etapa, se caracterizó por las investigaciones de Holmes, Ball, Rivet y Arsandaux y Hendrichs en tiempos que van desde finales del siglo pasado a la primera mitad de nuestro siglo. Durante este periodo, la búsqueda de paralelismos culturales y de focos de difusión para las técnicas y materiales prevalecientes en su momento, fueron los principales focos de interés.

A partir de los años 70 surge el interés por rastrear el papel que juegan las entidades políticas en el uso y control de las zonas de producción de ciertas materias primas. Así surgen proyectos orientados a determinar cuántos y cuales son los yacimientos, caracterizarlos para algunas de las materias primas más conspicuas del mundo mesoamericano como son: la obsidiana (Cobean, Harbottle, Sheetz, Soto, Gaxiola, Spence, López y Nieto, Pasawa, etcétera.), el jade (Foshang 1972) y la turquesa (Pogue, Zalinsky y Weigand).

Sin embargo, muy poco o casi nada se determinó para otros materiales, cuya presencia es la más recurrente en todos los periodos de la ocupación mesoamericana, y en este caso nos referimos al cinabrio o sulfuro rojo de mercurio (HgS). Este es

* Centro Regional Querétaro / Instituto Nacional de Antropología e Historia

un mineral de color rojo bermellón, con un gran peso específico (8.1 g/cm3), que cuando se encuentra en forma de cristales posee un lustre adamantino, ligeramente traslúcido, en sistema trigonal, o bien en estructuras aciculares (formas de agujas), con planos de clivaje claros y una dureza muy baja (3-3.5 en escala de Mohs), poco tenaz, aun cuando son excepcionales los cristales macroscópicos, si se les encuentra inmersos en una matriz de grano fino del mismo material y textura terrosa formando vetas y filones cuyas rocas encajonantes principalmente son las calizas y pizarras en zonas de contacto geológico, asociado comúnmente a estratos con vetas metalíferas de sulfuros de plata, plomo o bien a calcita, fluorita, yeso y micas, con la presencia de pequeñas esferitas de mercurio líquido si la formación manifiesta procesos de reducción.

En los depósitos de origen hidrotermal, puede encontrarse con cierta regularidad interestratificado y en pequeños estratos acuñados donde hay evidencia geotérmica sulfurosa, incluso, el mercurio líquido puede estar presente en las cercanías del manantial como pequeñas gotitas o amalgamado al oro, plata o cobre. Por su baja temperatura de fusión (550 °C) es muy sencillo provocar la reducción, que aunado a otros agentes que promueven la reducción –cal–, se puede obtener el mercurio a temperaturas más bajas (cfr. Barba y Herrera, 1987).

Es un mineral estable en temperatura ambiente, insoluble en agua y ácidos, se ve atacado por el agua regia y el cloro gaseosos (Mottana, Crespi y Liborio 1980), su color puede tomarse a negro al calentamiento súbito o disminuir la intensidad de su color en ambientes de fuerte reducción. De este modo, en múltiples contextos arqueológicos se le encuentra como un pigmento rojo a guinda o en su variante negra, en estado terroso semejante al talco, el cual al ser analizado a través de lupa binocular (al menos 8x) muestra algunas partículas con su característico lustre adamantino.

Se le confunde con gran frecuencia con materiales que tradicionalmente se les reconoce como almagre, ocre y algunas arcillas rojas producto de los procesos de laterización del suelo y

su composición básica es de óxidos de hierro (FeO - Fe2O3).

Como ya se mencionó, muy poco se ha investigado y generalmente se ha supuesto que la procedencia de los minerales usados por los antiguos pobladores se localiza en las regiones cercanas, pero normalmente se indica una procedencia desconocida. Incluso, sólo hasta en tiempos recientes se vuelven a formular algunas de las preguntas más obvias: ¿de dónde provienen?, ¿cómo lo obtienen? y más aún, ¿quién los proveé?

En un intento por responder algunas de estas interrogantes, el proyecto *Minería de cinabrio en la Sierra Gorda* busca aportar elementos para la interpretación contextual de uno de los materiales al que ampliamente se le cita como parte integrante de las actividades funerarias y de la parafernalia ritual mesoamericana.

En primer lugar se buscó la interrogante acerca de su procedencia, en el proyecto inicial (Herrera 1985) se efectuó el rastreo geológico –a nivel cartográfico– para determinar los lugares de mayor potencial para localizar sus yacimientos, a los que posteriormente se buscó que tuvieran una gran tradición histórica de explotación, así mismo, se cruzó la información con las breves referencias bibliográficas disponibles para documentar con mayor amplitud otras zonas de las que se conociera poco de su arqueología regional.

De este modo se llegaron a definir dos zonas probables de trabajo: una de ellas en la región de "tierra caliente" de Alto Balsas en la zona donde se reúnen los estados de Guerrero, Michoacán, México y Morelos; y la segunda fue la Sierra Gorda que integra parte de los actuales estados de Hidalgo, San Luis Potosí y desde luego, Querétaro, siendo esta última porción la que se trabaja por diversas circunstancias de orden operativo y de apoyo institucional.

Respecto a la segunda interrogante: ¿cómo lo obtenían?, parte de las actividades del proyecto se orientaron a comprender no sólo la forma de ocurrencia del yacimiento, sino que a partir del amplio espectro tecnológico disponible, cuáles fueron las estrategias para el aprovisionamiento de materias primas,

identificando por tanto, cuáles y qué tipos de técnicas específicas se emplearon para la extracción que a su vez incluyen preguntas en torno a las formaciones sociales que están involucradas.

Se llegó a una esquematización amplia y se observó que las actividades mineras como fenómeno económico incluyen a todas las actividades de aprovisionamiento de rocas y minerales susceptibles de una explotación rentable.[1] De este modo se integran las actividades que se realizan en las superficie o a cielo abierto hasta las labores más complejas en el subsuelo.

De forma muy general, se citará qué obras mineras detectadas en la Sierra.

A cielo abierto se explotaron algunos minerales que sirvieron de pigmentos por la técnica de tajos y rebajes abiertos orientada a la explotación de almagres, tepetate y caolin que se presentan en la zona en cuerpos masivos. Las localidades más importantes con esta técnica son: Arroyo Seco, Conca, El Doctor, San Cristobal, Maconí y Peñamiller.

Dentro del conjunto de obras subterráneas se explotaron los siguientes minerales: óxidos de fierro, calcita, cinabrio, yeso, plomo y cobre, donde los primeros en la región se presentan en estratos masivos y el resto ya está en vetas y filones. Mostrando las siguientes variantes técnicas: que van desde túneles simples de hábito muy cercano a la horizontal, hasta su combinación con tiros, pozos, contrapazos, galerías, obras de ventilación y drenaje, las cuales ya presentan al menos dos niveles bien diferenciados y una parte importante de la rezaga se transporta por gravedad. Lo que si es muy especial es que en todas las bocaminas ya se forma el llamado "patio de mina" donde se desarrollan las actividades de selección final, lavado y beneficio (Cfr. Barba y Herrera 1987, Herrera 1991).

La tecnología empleada para la explotación de estas minas encuentra su paralelo en el Viejo Mundo de acuerdo con lo

[1] El concepto de rentabilidad guarda la distancia de la organización social y de nivel tecnológico; ya que algo que en nuestros tiempos es considerado como un recurso en épocas anteriores no lo fue como en el caso del antimonio.

reportado para las minas de Grimes Graves –silex– (Inglaterra), Spiennes (Bélgica), Gran Pressigny (Francia), Río Tinto–Huelva –cobre y hierro– y Almaden –cinabrio y mercurio–(España), Rudna Glava–sílex–y Vinca –inabrio y mercurio–(Yugoslavia), Hallstatt –sal– (Hungría) y Krzemionki Opatowskie –sílex– (Polonia) y Pomoningüe, Lios Cavern –hematita u óxidos de fierro– (Rodhesia)[2] en donde además de encontrar los instrumentos equivalentes, también se encontraron restos de figurillas (Venus paleolíticas y arte mobiliario en placas y astas grabadas), así como ofrendas a la obra misma, como parte de un ancestral culto a la vida y la tierra practicando desde los neanderthales, de acuerdo a los restos funerarios detectados en varias localidades que cronológicamente los ubican por la tipología morfológica en el chelense, levallois y musteriense.

Por otra parte, el ámbito cultural de la sierra no es tan ostentoso, se conforma por grupos con una base de subsistencia agrícola que poblaron esta zona desde el primer milenio de nuestra era hasta la época de contacto. Me refiero, en particular a la etapa más fuerte de la ocupación del primer milenio, donde se fundan los grandes asentamientos como son: Ranas, Toluquilla, El Quirambal, Los Moctezumas, San Rafael, Conca, Purísima, Tancoyol, Tonatico, etcétera, donde en cada uno de ellos existe un juego de pelota en forma de I con cabezales abiertos, de proporciones aproximadas de largo y ancho de tres a uno y uno de sus paramentos siempre tiene una altura menor y sin huellas de haber presentado el mercado de piedra. En los casos particulares de Ranas y Toluquilla existen 3 y 4 respectivamente y son asentamientos con una distancia entre sí de 7 km en línea recta y 14 por el camino. Es una zona única en Mesoamérica, ya que en un espacio de 400 km^2 se reúnen al menos 20 unidades arquitectónicas de este tipo.

[2] Contiene fechas tan sorprendentes como 28,130 a.C. y por asociación a otros estrátos más bajos puede llegar a tener una antigüedad cercana a los 42000 años, que ya nos remite a etapas del Homo Neanderthal (cfr dar 1974).

Tratar de etiquetar a los pobladores de esta región es muy aventurado, pero lo que si se puede afirmar es que se trata de sociedades con cierto grado de complejidad, en donde ya existe la diferenciación social y ésta se encuentra manifiesta en la estructura que guardan los asentamientos en la región, los elementos arquitectónicos presentes en ellos y los materiales asociados a ellos.

Los pocos trabajos publicados para la región, siempre hacen referencia a que los materiales diagnósticos son de otras regiones culturales como la Huasteca, Río Verde, el centro de Veracruz y sin omitir el Altiplano Central, en épocas que oscilan de un Formativo Terminal a un Posclásico Temprano.

A nivel de la sierra, autores como Noguera (1941), Franco (1970) y Velasco (1978) han propuesto que el retraimiento de la frontera norte mesoamericana a fines del Clásico afectó fuertemente a esta región, la cual se vio recuperada por grupos nómadas (chichimecos) y de acuerdo a lo propuesto en las fuentes del siglo XVII (Labra,1622) y XVIII (Escandón,1740), se puede pensar en grupos seminómadas con subsistencia a base de la recolección y caza y agricultura ocasional. Las fuentes documentales ya les asignan nombres específicos como son los jonaces en primer lugar y con respecto a los segundos se puede tratar de pames y ximpeces, permaneciendo la interrogante en torno a los vestigios arqueológicos que dejaron.

A los jonaces se les describió como "indios bravos, que andaban desnudos, muy diestros en el uso del arco y flecha y habitaban en cuevas", a diferencia de los pames y ximpeces, que los describen como indígenas "sosegados, holgazanes, con vestimenta a base de fibras textiles, de condición más dócil y que tenían sementeras repartidas por los cerros, y habitaban en caseríos".

Esto complica fuertemente el panorama, ya que en ciertos momentos estamos trabajando con una zona de frontera cultural entre grupos con diferente patrón de subsistencia, en tanto que durante el primer milenio se detectan al menos tres zonas bajo el criterio de rasgos culturales y de tipos diagnósticos, pero

aparentemente esta región toca una zona de frontera entre tres entidades políticas importantes: las que llamaremos Sierra, Río Verde y la Huasteca.

La tercer pregunta que se viene acarreando desde un inicio: ¿quién proveé estos recursos?, nos acerca mucho al caso que mencionaremos de la Sierra, donde a nuestro pensar, gran parte del material que aquí se citará y que está fotografiado en el trabajo de Franco (1970), ya no se cuenta con rastro alguno en los archivos técnicos de la SEA, Salvamento o en las bodegas del MNA desde su exploración en 1969. El intentar responder nos orilla a tomar un camino un tanto peligros, ya que las obras mineras a que se hará referencia, son trabajos de extracción que al menos se puede extender su uso por cerca de 500 años. Gran parte de la reinterpretación del contexto está matizada por la experiencia obtenida en los recorridos efectuados durante 1985 a 1990 y que su integración final estará reflejada en un trabajo de tesis a presentarse próximamente y este es un primer ensayo.

En este sentido, se trata de obras cuya complejidad en su traza es lo suficiente alta, para sostener que es una obra de especialistas, coordinados por una instancia central con un probable asiento en la localidad de Moctezumas de la Laja y que controló al menos 30 bocaminas dispersas a lo largo de la cañada que comunica la región del actual Camargo con Soyatal.

Como parte de los trabajos de ampliación y delimitación del denuncio minero de Soyatal, se encontraron con una obra minera prehispánica de grandes dimensiones, donde una gran parte aún se encontraba sin alterar y se promovió un proyecto político de rescate arqueológico que estuvo coordinado por el ingeniero Adolfo Langenscheidt (Langenscheidt 1988, comunicación personal).

Durante los trabajos de excavación, que estuvieron a cargo de José Luis Franco, en el antiguo patio de mina se detectaron un muro de contensión y una estructura circular. La técnica de excavación fue una gran cala de aproximación N-S y el control de los materiales fue por niveles métricos. Muy cerca de la bocamina se realizó una cala perpendicular E-W con el objeto de exponer la mayor cantidad de elementos posibles.

Paralelamente, se recuperaron materiales completos en posesión de los habitantes locales, que aseguraban que provenían de la Mina Grande y la bocamina de los Tepalcates, sin llevar un registro aparte de las mismas entre las que se encuentran vasijas, yugos tallados en piedra, conchas y percutores.

Afortunadamente, levantaron un croquis de los elementos encontrados en la cala auxiliar, que nos sirvió de base para delimitar parte del contexto.

En la reseña de la excavación, Franco (1970) indica que el sistema de registro empleado –niveles métricos– se prefirió porque, según él, las mismas actividades de la mina habían alterado los materiales y que por tanto "no se tenía un contexto primario" con claridad.

Sin embargo, los datos que se muestran en las fotografías y los pocos dibujos, nos están indicando que sí existe una alteración, pero los entierros y ofrendas se respetaron durante el funcionamiento de las bocaminas.

Es importante mencionar que por información verbal de uno de los peones de la obra, información recabada en 1987, el 90 por ciento de los materiales cerámicos y restos funerarios se localizaron en el –patio de mina– de acuerdo a lo aportado por Don Quirino Vega –minero–, que fue empleado durante la exploración y que actualmente es el encargado de las minas del Puerto del Derramadero.

Este minero, durante el trabajo de guía por la cañada, nos explicó que: "durante la excavación se detectaron cuatro bocaminas y no tres como se muestran en el croquis anexo; donde tres de ellas guardaban una posición relativa de uso contemporáneo en tanto que a la profundidad de 2.5 m más o menos encontraron otra bocamina que se exploró y se determinó que se comunicaba con la de los niveles superiores", pero al volver a revisarlas (1987) coincidimos que se trata de una derivación para el manejo de las resagas y el drene de los niveles inferiores[3] , más aún, indica que

[3] Esta sección está actualmente destruida por la dinamitación actual y ensanchamiento de una cata.

este dibujo se realizó cuando limpiaron un "firme de caliche", en lo que se puede interpretar como un nivel de la ocupación y que por tanto puede existir una contemporaneidad entre los materiales dibujados y que la deformación del estrato se debe a procesos posdeposicionales.

Con él se revisaron las fotografías de la publicación de 1970, y se obtuvieron datos muy interesantes: en primer lugar, nos mencionó que de todos los entierros ninguno estaba extendido, que los cráneos se encontraban apoyados y protegidos por pequeñas lejas de caliza, que es un dato que corresponde a los entierros de la zona arqueológica de Ranas y lo reportado por Michelet para la zona de Río Verde, con la diferencia que no cuentan con vasijas asociadas. Ninguno de ellos tenía asociadas vasijas, lo que sí tuvieron asociados fueron los yugos y que las vasijas se integraban en grupos aparte muy cerca de las bocaminas, recordó también, que muchos de los "guiros" estaban con "ollas", marros o percutores y los huesos de animales.

Con estos datos, se puede anotar: que al menos 10 individuos[4] depositados son ofrenda a la obra minera, algunos de ellos con trazas del desmembramiento, en tanto que se torna especial significativo la recurrencia de cráneos aislados no sólo para este caso, sino que en la mayoría de las minas que tuvieron trazo prehispánico los gambusinos y mineros mencionan que van "por buen camino al mineral o metalada" si se les encuentran.

Por otra parte, como ya se mencionó, el instrumental tecnológicamente es equivalente a las minas del Viejo Mundo, lo que lo distingue es que para el caso de la Sierra una gran cantidad de él se elabora a partir de huesos humanos y no de animales u otros materiales.

[4] Según los datos del informante el número de restos era muy grande, en una foto se ve como apilaban los huesos largos a la orilla de la cala inicial, de modo que sólo se registraron 10 cráneos, uno de recién nacido, dos infantes –de 8 a 10 años– y los 7 restantes al parecer eran de adultos.

Los instrumentos generalmente se relacionan con lo que se denomina tumbe el mineral, esto es, para desprender los trozos con el mineral y raspar la veta hasta que se agote, pero no son apropiados para el trabajo de excavación misma. Destacando los punzones y raspadores en huesos largos, cucharas con la calota de cráneos y palas o espátulas en homóplatos.

Esto en mi opinión, cuenta ya con una gran carga simbólica, ya que lo considero propio de los trabajos mineros de cinabrio, porque en los pocos datos para el cobre y obsidiana (Hendrichs 1942 y Pastrana 1989) no hay evidencia de este tipo.

Respecto al tipo de restos faunísticos se detectaron:

· restos de cánidos (perros o coyotes con huellas de estar decapitados, de los cuales un cráneo se asociaba a otros dos humanos),

· dos garras de puma o jaguar,

· un cráneo de guacamaya o loro grande,

· cráneos de águilas, donde el pico de uno de ellos estaba pintado con cinabrio,

· astas y huesos de venado, algunas de las astas se encontraban talladas con la figura del animal,

· una gran cantidad de material de concha, donde destacan conchas de ostión, spondylus y olivellas; así como material trabajado en cuentas y un pectoral en forma de ave.

Los yugos presentados en la publicación no se encontraron *in situ*, sino que por lo comentado con nuestro informante, estos se encontraban en las inmediaciones de los individuos decapitados y el cráneo sobre tres piedras. Un análisis de las fotografías nos indicó que estos materiales sí pueden corresponder cronológicamente (400 a 800 D.A.) al resto de materiales cerámicos encontrados y con los sistemas de enterramiento, mientras que, para los atributos iconográficos de ellos se les relacionan con el –monstruo de la tierra–, ya que cuentan con una esterilización de las fauces de la tierra (cf. Piña Chán 1983) y reconfirmado con lo expuesto por el profesor Piña en este coloquio.

Ya con todos estos elementos podemos aventurarnos a interpretar que las obras mineras se ven rodeadas de un gran ritual, ya que se accede a las riquezas del infrahumano, la madre tierra, y por tanto es factible pensar que esta actividad se encuentre rodeada de un gran número de mitos y ritos, aun en tiempos actuales.

Por otra parte, al recorrer una mina aun en nuestros días, es una sensación muy peculiar difícil de describir, donde se pierde la noción de tiempo y distancia y nuestros sentidos de orientación (diurnos) se ven muy afectados, ya que después de algunas pláticas con mineros en todas ellas es recurrente encontrar que pierden la noción de tiempo y cuando ellos piensan que han transcurrido tres o cuatro horas, en realidad han transcurrido ocho horas o más y se ha caminado por espacios tan grandes como 400 o 500 metros y se ha subido o bajado 20 metros o más, por lo que los jornales "comunes" entre los mineros son de 12 horas sin que lo resientan por esta pérdida de la dimensión temporal.

Ahora bien, la mina, al igual que una cueva es un acceso al infrahumano, pero el cinabrio, ¿qué simboliza? A riesgo de necesitar una sustentación más sólida y un espacio mayor que el disponible en este momento, podemos indicar que es un símbolo de vida primario, la sangre de la tierra, y por tanto su uso estará fuertemente sancionado socialmente, pudiendo actuar como un símbolo no sólo del ritual, sino como un marcador de posición social y riqueza en el mundo mesoamericano. Empleándose para tareas como son los "ritos del pasaje" entre la vida y la muerte, y la fertilidad de los productos de la tierra.

En este sentido podemos mencionar, a manera de ejemplos, que estos conceptos están presentes en Mesoamérica desde el Formativo, donde destacan los hallazgos de Drucker para La Venta y Cerro de las Mesas y Martínez Don Juan en Teopantecuanitlan y Robles en Xochipala Guerrero (1989, comunicación personal); la tumba de Pakal del Templo de las Inscripciones en Palenque, donde la iconografía del contexto nos remite al infrahumano.

Otro rasgo cultural importante en la concepción religiosa mesoamericana del juego de pelota, es que se trata de una recreación en el nivel terrenal de la lucha entre las divinidades

del plano celeste y el infrahumano. De acuerdo con lo expuesto con anterioridad, en la sierra es muy recurrente este elemento en la arquitectura regional, además que los asentamientos más importantes tienen asociadas labores mineras prehispánicas de cinabrio como lo atestiguan Ranas, Toluquilla, Mesa de San Juan o Quirambal y los Moctezumas de la Laja. Otro reporte que da sustento a estas afirmaciones, es el de Pendergast (1982). En el sitio Lamanaí, Belice, se encuentra una ofrenda en la parte posterior de un marcador de juego de pelota compuesta por una vasija conteniendo a su vez tres vasijas más pequeñas: una de ellas con polvo de óxido de hierro, otra con cinabrio y una tercera con mercurio líquido en parte derramado en la más grande que las contenía.

Hasta el momento, al cinabrio se le refiere en la literatura con abundancia y gran ligereza por parte de algunos investigadores, ya que indican que se trata de este mineral sin haber efectuado algún tipo de identificación física o química, lo que hace muy difícil, pero no imposible, el retomar la mayoría de la información bibliográfica que lo menciona.

Como correlatorio a este trabajo debo de indicar que las líneas de investigación aquí planteadas tan sólo son los primeros atisbos a una de las actividades económicas y religiosas menos estudiadas en Mesoamérica.

Tercera parte

Religiones de los grupos actuales

Reminiscencias prehispánicas en las manifestaciones religiosas de los otomíes de Querétaro

---

*Aurora Castillo Escalona**

En el estado de Querétaro hay dos grupos de otomíes representativos tanto por su densidad poblacional como por su supervivencia cultural, asentados en los municipios de Amealco y Tolimán; asimismo los encontramos en los municipios de Cadereyta, Esequiel Montes, Tequisquiapan, Corregidora, El Marqués y Huimilpan, en menor proporción. De los otomíes de Tolimán abordaremos lo relativo a la organización de su sistema de fiestas que les permite congregar a gran cantidad de gente, otomí y no otomí, con motivo del ceremonial de su santo patrono San Miguel Arcángel.

Los grupos asentados al norte del Valle de México, se les llama chichimecas, como sinónimo de bárbaros, a pesar de que no todos los grupos que ocupaban el territorio tenían la misma organización social ni económica. Convivían grupos dedicados a la caza y recolección como los jonaces y chimpeces, y grupos culturalmente híbridos, esto es, que conbinan la vida sedentaria agrícola con la seminómada, como es el caso de los pames y samues (asentados en el hoy municipio de Tolimán), que comparten rasgos culturales típicamente mesoamericanos; de lo que deducimos que, el término chichimeca no presupone igualdad tecnológica, como lo supusieron los mexicas y más tarde los españoles.

* Centro de Estudios e Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de Querétaro.

Dentro de la expansión del imperio del *huey tlatoani* Moctezuma Ilhuicamina, a mediados del siglo XV, la región fue ocupada por acolhuas como parte del ejército mexica, en base a información proporcionada por Carlos de Singüenza y Góngora quien escribe en 1640.[1] En base a Gonzalo de las Casas, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, la Gran Chichimeca estaba ocupada por población pame y samue.[2]

Dentro de la campaña de colonización española de la Gran Chichimeca, a la que corresponde Tolimán, los españoles a la cabeza de Nicolás de San Luis Montañez (otomí de Nopala, Jilotepec) eligen para asentarse, en 1532, un sitio ya ocupado llamado Tolimán, que en náhuatl significa *lugar donde se recogen tules;* el nombre lo conservan y sólo añaden el apóstol San Pedro, significando de este modo la fundación a nombre de la Corona española. La ocupación del territorio hacia el oeste, por los españoles, ocurre años más tarde en 1703 formando el pueblo de San Miguel Tolimán;[3] sitio donde hoy día se lleva a cabo el ceremonial al santo patrono, San Miguel Arcángel, que impacta y congrega a la población de la región.

El sistema de cargos que regula el ceremonial actual tiene su origen en la Colonia, como respuesta a la evangelización española durante la que se da un proceso de transformación ideológica, en el que la religión de los pames y jonaces asentados en la región,

[1] Carlos de Singüenza y Góngora, Glorias de Querétaro, [1680]. México, Querétaro, Ediciones Cimatario, 1945, pp. 1 y 2. "antes del año de mil cuatrocientos y cuarenta y seis, en que el emperador Moctezuma Ilhuicamina, primero de este nombre, juntamente con las provincias de Xilotepec y Hueycchiapan, lo redujo [Querétaro] a la devoción mexicana fortaleciéndolo como frontera y término de su imperio con militares guarniciones de sus acolhuas, contra los insultos de los michhuacanes y chichimecas, pero su descripción, que bosquejaré entre sombras será la más proporcionada recomendación de su grandeza".

[2] De las Casas, La guerra Chichimeca. México, Editor Vargas Rea, 1944, pp. 21-23. "y de alli van a pueblos sujetos a Jilotepec que son Querétaro y el tuliman S.p.o. por el río de San Juan abajo y tocan Ixmiquilpan y peseadero de mestitlá y por aquellas serranías hasta el Pánuco y vuelven por los pueblos de Pavón, Aposinquia y a Sichu ya que los Samues que son de la misma lengua y cuevas pintadas orde acaban es la gente para menos dañosa de todas las Chichimecas"

[3] Información que conservan por tradición oral.

la de los otomíes que llegan con los españoles dentro de la campaña de conquista y colonización y la de los españoles, se conjugan, para dar lugar a una nueva, en la que prevalece la católica, manteniendo asimismo elementos de la cosmovisión mesoamericana. Por un lado, los frailes, soldados o civiles que quedaron asentados en la región se fueron adaptando al nuevo sistema de vida, paralelamente los chichimecas dueños del espacio, y los otomíes recién llegados, aprenden a convivir, perdiendo todos algo de su cultura y de sus expresiones y rituales.

De estos grupos indígenas que se encuentran en la región durante la colonización española, predomina, en términos generales, el otomí sobre el pame quién es absorbido culturalmente y el jonaz se remonta a Sierra Gorda dispuesto a no someterse, quedando en la región otomíes y españoles. Estos, establecen un sistema económico, político, social y religioso que impacta a la población otomí; en lo político establecen la República de Indios, institución responsable de atender los asuntos relativos a la población indígena, paralela a la República de Españoles; en lo económico los españoles quedan como dueños del espacio y los otomíes como trabajadores; en lo religioso imponen una nueva religión a la que se van adaptando los otomíes, mediante un proceso de sustitución de dioses de origen mesoamericano, al dios católico, su madre y los santos.

Como parte del proceso de evangelización, los franciscanos congregan a la población otomí en agrupaciones religiosas cuya responsabilidad era la organización y financiamiento de la fiesta del santo patrono e imágenes de menor importancia, sobre las que trabajan permanentemente para fortalecer la nueva religión; esto lo llevan a cabo por medio de la sustitución y reinterpretación de ideas y símbolos, y así surge un sistema de cargos en el que encontramos nuevamente un sincretismo cultural en los nombres de los cargos superiores: Monarca, Tenanche, Cortés, Alvarado, Malinche y Chimal, que nos remontan al momento de la conquista.

Cualquier manifestación cultural, tanto nuestra como de los otomíes, es producto de un sincretismo contínuo, que se da en el convivir diario con nuestros semejantes, a través de mil formas

de comunicación con las que contamos; asimismo, las manifestaciones religiosas actuales de los otomíes de Tolimán presentan reminiscencias prehispánicas y coloniales, que conforman parte importante del ceremonial actual, como son la fiesta de la Xajá, El Chimal, el cerro Zamorano, las capillas familiares, y las capillas mortuorias.

En la colonización de San Miguel Tolimán, se cuenta por tradición oral que, un muchacho otomí se enamora de una muchacha chichimeca, a la que rapta y deposita en Horno de Cal, siendo bautizada con el nombre de Concepción; los chichimecas bajan del cerro Cantón y se enfrentan con arcos y flechas para rescatarla; en el enfrentamiento ganan los otomíes, los chichimecas se remontan a la sierra, quedándose otros que se cristianizan, como es el caso de Bartolomé Sánchez, padre de la joven, cuyo nombre original se desconoce.[4]

A partir de este suceso tiene su origen la fiesta *Xajá*, de la que en base a tradición oral se sabe que la muchacha chichimeca, tenía la costumbre de ir al río donde había muchas tortugas, para realizar un ritual hacia los cuatro puntos cardinales, con un sahomador.[5] Los otomíes le respetaron la costumbre y poco a poco fueron participando de esta celebración organizando *grupos de danza*, que los frailes franciscanos utilizan como elemento de evangelización que, con el tiempo, dejaron de realizarse junto al río para efectuarse en torno a la Iglesias dándose un sincretismo cultural en base a una substitución de símbolos.

En la actualidad, la fiesta a la *Santa Cruz de la Xajá*, la realizan en la comunidad de Casas Viejas, el barrio El Molino y la región de Higueras, en la octava de Corpus. El ceremonial inicia el tres de mayo con la primera velación, la fiesta mayor se lleva cabo el 12 de junio, durante la que se queman cohetes, toca la banda de música, hacen repicar las campanas, y tocan los

[4] Información proporcionada por Erasmo Sánchez Luna, rezandero, del barrio centro de San Miguel Tolimán.

[5] Información proporcionada por don Erasmo Sánchez Luna, rezandero de San Miguel Tolimán.

tamborcitos; asimismo ofrecen de comer a los *cargueros,* que son las personas responsables de la organización de la fiesta; al terminar la ceremonia se regresan las Cruces, que estuvieron de visita, a sus capillas. El 14 de junio se lleva a cabo la *descuelga,* esto es, quienes llevaron el cargo durante el año, Mayordomo y Tenanche, lo entregan a quienes los van a suceder; durante una ceremonia en la que intercambian roscas de pan, velas, y aguardiente, comparten la comida y el nuevo Mayordomo ofrece agua fresca en su casa. Los mayores son los encargados de recoger la limosna para los gastos de la fiesta, la primera pasada la hacen a los 15 días con celebración de misa, y la segunda 15 días después.

La palabra *Xajá* es de origen otomí y significa tortuga, este animal es un símbolo religioso de origen acuático considerado como proveedor del agua y por consecuencia del alimento: frutos y granos. La *Xajá* es un culto vinculado al agua, elemento vital para las ranas, para el ser humano y para la fecundidad de la tierra; es una ceremonia que se efectúa en los manantiales y las acequias con que riegan las milpas y los huertos, así como, rito petitorio para contar con buenas cosechas, que se celebra una vez al año en el mes de abril y, que también se efectúa por la petición de algún particular. Los otomíes veneran el agua en ríos, manantiales y pozos, elevan rezos, cantos y alabanzas al dios creador, cerca del cause del río, para pedir que no les falte. Este rito acuático se asocia asimismo a la mujer, siendo ella quien tiene la función social de acarrear el agua del suministro más cercano: llave, pozo o manantial, a su casa. Esta tradición pone de manifiesto el valor sagrado del agua y la fuerza mágico religioso que reside en ella.

Los ritos acuáticos tienen paralelamente por finalidad la actualización de la creación, por estar vinculados al nacimiento del mundo y del hombre, por lo que resulta ser una repetición

[6] Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones.* México, Ediciones Nueva Era, 1984, p. 200.

simbólica de ello. Los dragones, las serpientes, las conchas, los delfines, los peces, y en nuestra zona de estudio las tortugas, son emblemas del agua,[6] de significación religiosa,. La señora sagrada del agua de los otomíes de Hidalgo se asemeja al culto de las tortugas, *Xajá,* de los otomíes de Tolimán, Querétaro. Esto constituye un sólido tejido simbólico, cimentado en un sustrato cultural e histórico compartido desde tiempos mesoamericanos entre los otomíes de Hidalgo y los de Tolimán; grupos que presentan secuelas diferentes, así como semejanzas, por formar parte del mismo grupo lingüístico y étnico. Una revisión detallada del tema seguramente nos llevaría a mostrar los paralelismos simbólicos entre el planteamiento de Dow[7] para los otomíes de Hidalgo y los estudios realizados entre los otomíes de Tolimán.

En la procedencia de los elementos que integran el culto al agua en la fiesta Xajá se distinguen los componentes de filiación prehispánica, en los que está implícita la presencia simbólica de los antiguos dioses mesoamericanos del agua, que tiene su origen en el principio del proceso civilizatorio; así como los de origen colonial, con la presencia de la Cruz y la celebración de la Misa como parte importante del ceremonial.

Otra reminicencia de origen prehispánico presente en el ceremonial de los otomíes, es el culto que se desarrolla en el *cerro Zamorano,* al que suben cada año de todas las comunidades como respuesta a la creencia viva de que en la cima se encuentran las piedras que los mantiene vinculados con sus antepasados, que la iglesia católica ha sustituido con la presencia de la cruz.

La significación de los cerros en la vida indígena está presente en el ceremonial actual de los otomíes, que los mantiene ligados a la tierra y les permite perpetuarse culturalmente, siendo elegido el cerro Zamorano para peregrinar, vital no sólo para la consolidación de su vida religiosa, sino además para la cohesión social del grupo, constituyendo un elemento psicológico que les

[7] James Dow, Santos y Supervivencias de la religión de una comunidad otomí. México, INI, 1975.

conduce a la autoidentificación. Como parte de las funciones que desempeñan los cargueros de la Santa Cruz del barrio Don Lucas está el de subir al cerro Zamorano a finales del mes de abril, participando de esta manera en la petición intrínseca de petición de buen temporal que conlleva la peregrinación.

Otro elemento de origen prehispánico de gran significación religiosa para los otomíes, es el *Chimal,* palabra de origen náhuatl que significa escudo y que para los otomíes es un símbolo sagrado de unificación de los fieles con la divinidad. La cuadrilla de Nuestro Señor San Miguel es la responsable de armar el *Chimal* comenzando el 25 de septiembre y de llevar a cabo el día 27, dos días antes de la fiesta patronal, el *levantamiento. El Chimal* es una ofrenda floral y de alimentos que mide 20 metros de altura, que arman sobre unos troncos de madera sobre los que tejen cucharilla, flores, fruta, tortillas y plantas, en el que representan un cáliz y una hostia al centro y una cruz en la parte superior, para significar a Dios.

A través de esta fiesta, constatamos la sustitución de símbolos que utilizaron los misioneros en la campaña de evangelización, la cual no se dio totalmente en el siglo XVIII durante la fundación, sino que fue una tarea contínua que aún hoy día los sacerdotes no concluyen; y como ejemplo de ello está el cambio del sitio donde tradicionalmente se levantaba el *Chimal,* de Peña Blanca, en el barrio Tierra Volteada, al atrio de la iglesia de San Miguel Tolimán, medida que tomaron los sacerdotes hace 10 años, como un movimiento religioso encaminado a fortalecer la fiesta patronal en función de la iglesia católica, y contrarrestar la importancia que el *Chimal* tiene en la vida religiosa de los otomíes, dentro del ceremonial a San Miguel Arcángel.

Las manifestaciones públicas de los otomíes en sus celebraciones religiosas es el producto de cientos de años, en que sus propias estructuras y la de los españoles, se fueron adaptando, perdiendo ambas algo de sus expresiones y rituales particulares. Se va dando un cambio paulatino, en su aparato material y sistema de funciones, almalgamándose elementos de los dos grupos culturales en contacto. Este proceso de aculturación religiosa

recíproca, nos permite profundizar sobre el carácter socioreligioso del pueblo otomí, que vivió un sincretismo religioso de dimensión asimétrica, sobreponiendo elementos de origen cristiano que tenían significación para ellos, a símbolos mesoamericanos, como es el caso de los *elementos de la naturaleza:* el Sol, el viento, el agua que cae (lluvia) y el agua que corre (ríos), relacionados con los cuatro puntos cardinales, los cuales se avinieron a la forma de la Cruz con sus extremos en cuatro direcciones, elemento que hoy día aún es vigente y está presente en varias ceremonias.

Además de los sitios sagrados naturales, en la región de Tolimán se localizan otros construidos por el hombre para fines religiosos, las *capillas familiares,* que tienen un sentido genealógico. Los otomíes de Tolimán comparten con todos los grupos del tronco otomí, las capillas u oratorios, que tienen un papel de vinculación entre el sistema de parentesco y el sistema de cargos. Las capillas son parte del patrimonio doméstico, construcciones religiosas que tienen múltiples funciones, sobresaliendo un uso religioso, por lo que se les considera como espacios sagrados. En ellas se desarrollan actividades ceremoniales sin dejar de ser espacios domésticos ligados al sistema de parentesco, llamado entre los otomíes *descendencia.*

Su función radica en la vinculación que tienen con el patrilinaje familiar, esto es, la estructura familiar por filiación paternal y constituyen un patrimonio a través del cual transmiten no sólo el inmueble, sino bienes rituales que tienen significación dentro y en relación al recinto sagrado, que son heredados por línea paternal como son las cruces, las imágenes, el altar, las pinturas y grabados. Durante las ceremonias que se realizan en su interior están presentes no sólo los miembros de la *descendencia,* también los parientes colaterales y lejanos. La singularidad de ésta, es que no existe un ancestro común lejano definido, sin embargo conserva su carácter unilateral con reconocimiento social.

La construcción del espacio sagrado se hace, según los cánones tradicionales, a partir de un modelo arquetípico. Las capillas familiares otomíes son un microcosmos diferente al espacio profano, en él se repite la cosmogonía entre lo terrestre y lo celeste;

la pared separa dos espacios: el sagrado y el profano, donde el altar es el eje cósmico.

> La cerca, el muro o el círculo de piedras que cierran el espacio sagrado se cuentan entre las más antiguas estructuras arquitectónicas conocidas de los santuarios.[8]

Todo espacio sagrado destaca el territorio del resto del medio circundante y lo hace cualitativamente diferente, siendo un punto de apoyo religioso para la vida diaria. Las capillas son recintos en los cuales los otomíes entran en comunicación con sus antepasados, constituye propiamente una "abertura" hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses.[9] Consideramos a las capillas como reminiscencia prehispánica por ser espacios sagrados por los cuales se mantienen en comunicación con sus antepasados, reconociendo que su construcción es posterior y data del siglo XIX.[10] Las capillas se encuentran, generalmente, dentro de los predios domésticos y son usadas en fiestas religiosas en devoción al santo o imágen de su advocación.

Algunas de las capillas tienen decoradas sus paredes o techos con frescos y tienen representados motivos de origen prehispánico, como son el Sol, la Luna y los cuatro puntos cardinales relacionados con la naturaleza: el aire, la lluvia, el agua y el Sol, sustituidos por los arcángeles y la divinidad. Hay otros elementos de origen colonial con escenas bíblicas, elementos rituales y sagrados; otras tienen en sus paredes figuras humanas que nos muestran la indumentaria de otomíes y chichimecas, que pudieran ser contemporáneas con la fecha de su construcción o de su pintura; otras más tienen paredes blancas sin decoración.

[8] Eliade, *op. cit.*, 1984, p 331.
[9] Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano.* México, Editorial Labor, S.A, 1994, p 29.
[10] *Catálogo Nacional sobre Monumentos Histórico Inmuebles, Querétaro.* México, INAH, 1990, tomo IV.

Según tradición oral hace 160 años comenzó la costumbre, al morir el jefe de familia (si no le levantan una capilla mortuoria), de colocar una cruz de mezquite a la que llaman *crucita,* en la capilla familiar, al término de un año de la muerte; cruces que representan a la *descendencia* de la familia; "santitos", flores, sahumadores, velas y veladoras. Unas capillas son usadas como lugar de almacenamiento, otras como casa habitación, y otras mas se encuentran abandonadas y destruidas.

Además de las capillas familiares, cuentan con las *capillas mortuorias,* que son pequeñas construcciones de 70 cm aproximadamente de altura, con una hoquedad en el centro donde colocan una imagen y flores para ofrendar. La levantan para significar el sitio en el que ha muerto el jefe de familia, lo que obligaba a mover de sitio la casa dentro del mismo predio, quedando identificado como sitio sagrado donde reposa un antepasado; hoy día conservan la tradición de hacer una cruz por cada persona fallecida de la familia, que colocan en el altar de la capilla familiar. Esta costumbre tiene implicaciones religiosas y sociales, debido a que las cruces significan "a los de la misma casa", a quienes conmemoran el día de muertos, mediante una fiesta a la que asisten los de la misma *descendencia.*

Los nuevos materiales de construcción que se han venido introduciendo en la técnica tradicional de construcción de vivienda, ha repercutido en la importancia de estas capillas mortuorias, provocando un debilitamiento de su pertinencia religiosa. Si bien algunas capillas siguen siendo consideradas como recintos sagrados, otras han dejado de tener representatividad sagrada en la conciencia colectiva.

Conclusiones

El indígena se define por pertenecer a una colectividad organizada, con una herencia cultural propia, por lo que en relación a esta

[11] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas,* México, GEDISA, 1991,p.9.

cultura, se sabe otomí o náhuatl. Dentro del vasto ámbito de la cultura, la religión es una institución por la cual los grupos humanos perviven, en torno a la que se crean una serie de relaciones sociales imbuidas de elementos simbólicos y rituales.

Clifford Geertz[11] a partir de los años sesenta abraza la disciplina de antropología simbólica, como una nueva forma de concebir el trabajo antropológico, que propone otra alternativa de interpretar la cultura; más tarde, en los ochenta habla de una "refiguración del pensamiento social" en la que da mayor importancia a los vínculos entre los casos, que a su clasificación. Sugiere una ciencia de la interpretación de la cultura sobre el papel que desempeña en la vida social. Creyendo que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considera que la cultura es la urdimbre y que su análisis ha de ser por lo tanto, no un concepto experimental en busca de leyes, sino interpretativo en busca de significaciones de las expresiones sociales, las cuales son enigmáticas en su superficie; y plantea que la antropología social debe de trascender la práctica etnográfica, que se dedica a establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área de estudio, llevar un diario de campo, etcétera, al considerar que no son sólo estas actividades, valiosas en sí mismas, las que definen la interpretación de la cultura.

Lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, no explícitas, a las cuales el antropólogo les da una explicación; más no siempre estas percepciones individuales son la comprensión de los sucesos particulares como: una ceremonia, una procesión o una idea, en el sentido que lo concibe el grupo en estudio; y sólo la interpretación de la cultura nos va a permitir desentrañar la significación de las estructuras y determinar su campo y su alcance social.

Considero que a partir de los símbolos y espacios sagrados en los que se desarrolla la vida religiosa de los otomíes como parte esencial del desarrollo de ceremonias específicas, los otomíes de

Tolimán conforman un estilo propio de vida que les permite mantenerse identificados étnica y culturalmente y, asimismo perviven culturalmente, dentro de un proceso consciente de auto-identificación y revaloración de su cultura. El deseo del hombre de rodearse de elementos sagrados es el deseo de trascender, de no quedarse sólo en un plano material, comportamiento que se verifica en todos los planos de su vida y que se evidencía en el deseo de moverse en un mundo santificado.

Bibliografía

Catálogo Nacional sobre monumentos históricos inmuebles, Querétaro, INAH, tomo IV, México, 1990.

Dow, James, *Santos y supervivencias de la religión de una comunidad otomí*, INI, México, 1975.

De las Casas, *La guerra Chichimeca*, Editor Vargas Rea, México, 1944.

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Nueva Era, México, 1984.

_______, *Lo sagrado y lo profano,* Editorial Labor, *México*, 1994.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, México, 1991.

Singüenza y Gongora, Carlos de, *Glorias de Querétaro*, (1680), Ediciones Cimatario, Querétaro, 1945.

Pefi göthö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ñöñhu de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro.

*Marcelo Abramo-Lauff**

Cosmovisión ñöñhu

Los ñöñhu son católicos, una información que hoy por hoy no dice mucho a los etnólogos. Desde ahora queremos dejar claro que no trataremos de estigmatizar a ninguna religión; para nosotros no existen religiones malas, ni buenas, ni verdaderas, ni falsas, por lo menos no por definición. Cada religión es funcional en el seno de un sistema dado, y eso es lo que a fin de cuentas importa tanto para la etnología como para la historia de las religiones.

El término "católico" es polisémico, y tiene además valores múltiples actualmente. Cuando un *ñönhu* de Santiago Mexquititlán se declara católico lo hace más por oposición a "evangélico" que por otra razón. Los evangélicos son una presencia cristiana importante en esa comunidad, pero de esta corriente no nos ocuparemos en esta ocasión.

La observación acuciosa de las creencias y prácticas rituales de los sedientos católicos *ñönhu* hace pensar en un sistema religioso de carácter politeísta.

La creencia declarada en un equívoco dios único, *arkwa*, compite con la aceptación del poder sobrenatural de diferentes divinidades, hoy todas ellas sancionadas por la iglesia católica.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

De ese modo, diferentes santos (*ya tsita*) y diferentes –vírgenes mejor dicho sus imágenes– son venerados por los *ñönhu*; se les rinde culto, se les piden favores, y, lo más importante desde el punto de vista politeísta, se les atribuyen dotes individualizados y poderes diferenciados y jerarquizados entre sí.

Actualmente es prácticamente imposible reconstruir el sistema "panteónico" prehispánico vigente entre los ñonhu antes de finales del siglo XVI. Se ha perdido ya, mezclado con creencias precatólicas europeas y con creencias populares cristianas, ambos sistemas introducidos por colonizadores peninsulares, más que por porsélitos oficiales. Por otro lado lo que cienta es precisamente el sistema religioso tal como existe actualmente, con sus creencias, sus prácticas rituales y sus instrucciones sociales. Sería una labor tan ardua como inútil tratar de establecer "lo auténtico", "lo antiguo". La génesis del sistema nos aportaría un conjunto de datos dispersos, asistemáticos y sin referencia inmediata a las funciones específicas que cumple cotidianamente.

Saber, por ejemplo, que el apóstol Santiago en traje de cruzado figura ibérica sin duda, oficializada en España por ocasión de la lucha contra el islám– fue introducido en el siglo XVI por los españoles, por un lado no nos aparta de lo obvio, y por otro, aporta poco o nada para la comprensión del papel de demiurgo que hoy en día desempeña en Mexquititlán. Es una figura impuesta o prestada a una divinidad prehispánica, ya lo sabemos, pero ¿a cuál de tantas? En cambio, su función simbólica es la del héroe conductor de hombres, fundador de pueblos y ya no solamente de vencedor de irredentos. Por otro lado, es una divinidad en sí, vive en Mixquititlán, dentro de la iglesia; puede adquirir la facultad de moverse y cabalgar, asustando a foráneos malintencionados y sacando a sus seguidores de eventuales apuros.

Otras figuras inequívocamente introducidas en el siglo XVI, los cristos el Ecce Homo, la preciosísima Sangre, el Niño–dios son también divinidades diferentes no sólo con respecto a otras imágenes, sino también entre sí sin importar en lo absoluto que en sistema de creencias católicos sean solamente alegorías

diferentes de un mismo personaje. Por encima, sus funciones simbólicas son diferentes y tienen injerencias sobre ámbitos diversos de la realidad. Se le identifica con el Sol (*arhyadi*) su forma crucificada; su supuesta resurrección, según el mito católico, es simétrica al ciclo solar de cada día. En su forma de Ecce Homo simboliza la perennidad de la vida en la serie ritual de la Semana Santa. En su forma de Niño–dios es una metáfora del ciclo vital que se inicia con el nacimiento de las personas, con el principio y fin del año con la propiciación de las labores agrícolas.

Todas estas y las demás imágenes estimadas por los *ñönhu* son a su vez indispensables para la propiciación de la vida salvaje, lo que es notable en la ocasión de la celebración de Corpus Christi.

Hay además otra categoría de seres sobrenaturales a los cuales se les debe rendir culto y solicitar auxilio: los antepasados (*ya mboxita*). En efecto, las ánimas de los fallecidos habitan en la cercanía de los dioses, son vehículo entre estos y los hombres. Tienen además un valor especial, existen porque una vez fueron personas de carne y hueso, a quienes, para mayor abundamiento, se debe mucho: en pasado remoto fueron ellos quienes obtuvieron las semillas, fundaron pueblos junto a los dimiurgos: establecieron un territorio, inventaron las tecnologías utilizadas hasta la fecha porque son eficaces; aprendieron y enseñaron la lengua que se hable hoy en día; crearon los rituales que los acercan a los dioses. En un plano más reciente, de ellos se recibe la tierra que se cultiva y que constituye el patrimonio familiar, también de ellos se heredan las capillas (*ya tsu nikha*), centros rituales que congregan a los linajes. Como se ve la deuda no es pequeña.

Tres esferas de la realidad

En la cosmovisión *ñönhu* existen esferas paralelas de la realidad, ámbitos simbólicos que se intersectan y conectan, pero que son en gran medida independientes uno del otro.

Estos ámbitos simbólicos son habitados por fenómenos y seres cuya existencia es gobernada por leyes que no provienen sino de su propio interior. Tales esferas son, en una abusiva simplificación y traducción a nuestras palabras, la naturaleza, la cultura y la divinidad. Estas áreas, si bien son paralelas, tienen entre sí zonas de ruptura y continuidad, zonas liminales.

El diagrama ayuda a visualizar, de una manera muy esquematizada, el complejo emplazamiento de estas tres áreas y sus zonas liminales. Cada uno de los círculos representa a una de las esferas, y su arreglo en el diagrama es arbitrario: C es la cultura (*ar mui*) y todo lo existe como resultado de la vida en sociedad y marco para su reproducción: N es la naturaleza (*arnt´uni*), habitada por plantas silvestres y animales salvajes, por la tierra vírgen, y fenómenos atmosféricos tales como el aire, la lluvia, los ríos y el bosque, en suma, el medio ambiente no directamente afectado por el hombre; D, finalmente, es la esfera de la divinidad (*yakwa*), donde moran los dioses y las ánimas de los antepasados, entidades buenas y/o malas, etcetera.

Estas tres áreas se oponen y se complementan.

Quisiéramos ahora poner atención en las zonas liminales, de traslape, ruptura y continuidad, también de comunicación y de paso, de encuentro y de anulación de las oposiciones, en pocas palabras, zonas donde se busca y se realiza la eficacia de actos tecnológicos y expresivos.

De ese modo, tenemos CnD, espacios físicos construidos por el hombre, pero donde lo real social y lo real imaginario se une: son las iglesias, el calvario, las *tsu´nikha* y el cementerio. Son lugares preferentes para efectuar las prácticas rituales.

Otra zona de intersección es CnN, donde están las plantas y los animales domésticos, la naturaleza domesticada y socializada, lo real natural transformado en real social por la acción multimilenaria el hombre.

La tercera zona liminal que nuestro diagrama señala es de más difícil aprehensión; DnN es el lugar en el espacio físico no intervenido por el hombre donde se puede manifestar, sin lugar a

dudas, la presencia de lo sagrado. Son los fenómenos naturales indicadores de malos presagios, portadores de enfermedades, anunciadores de muerte y desgracia; allí están los eclipses, los terremotos, los volcanes y sus erupciones, las cuevas y las heladas, y también las plantas venenosas, alucinógenas o medicinales.

Es el lugar de lo incontenible e incontrolable por el hombre, y sólo en cierta medida conjurable por intervenciones "a distancia", es decir, mediante prácticas mágicas.

Nuestro interés, sin embargo, se ubicará por el momento en la zona liminal CnD, más precísamente en la organización para el servicio de las divinidades y en los espacios físicos donde se logra la eficacia de estas prácticas.

Una es la acción simbólica que nos retendrá: la fuerza, el poder y el sentido del trabajo del gobernador *ñönhu*. No podemos, sin embargo, abordar el asunto sin una descripción somera de los espacios rituales que se ubican en esta zona liminal.

Los espacios rituales en Santiago Mexquititlán

Ar ndo nikha (el templo mayor) es la iglesia que se localiza en el Barrio Centro, donde se guardan las imágenes de los santos y donde acude periódicamente un cura católico para decir misa. El templo de hecho pertenece a los *ñönhu*, quienes controlan todo lo referente a este espacio, lo mantienen, restauran y cuidan como uno de sus bienes más apreciados. Es el centro ritual de mayor importancia.

Ya tsu'nkha (los pequeños templos) son capillas emplazadas en los domicilios de los jefes de linaje. Estos espacios son reservados para el culto a los antepasados de cada linaje, y se abren una sola vez al año, para reunir a los miembros de las diferentes familias que acuden a dejar ofrendas, rezar y velar toda la noche. Esto ocurre en la noche del primero al dos de noviembre. Una sola de las *tsu'nikha* abre también sus puertas durante la Semana Santa .

Se trata de la más antigua edificación de Mezquititlán; recibe el prestigioso nombre de *ar ndo ngu* (la casa mayor). Su

importancia reside en el hecho de que fue allí, en los tiempos de la fundación del pueblo, hacia 1540, donde se albergaron las imágenes que posteriormente se instalaron el la iglesia.

Otro espacio importante es *ar Kalbaryo* (el calvario), una pequeña edificación que entra en funciones durante la Semana Santa; es un espacio ritual importante para los *ñohu* pues le dispensan iguales atenciones que a la iglesia. En la ocasión de la ceremonia destinada a los antepasados este edificio no se utiliza.

Ahora bien, cada uno de estos espacios tiene a su vez dos partes, claramente diferenciadas tanto física como simbólicamente. Su interior, el espacio criptico, es el *locus* reservado para los actos rituales que deben realizarse en la noche o al amparo de las sombras. La otra parte, expuesta y abierta, son los espacios inmediatamente circundantes, los atrios, patios y jardines. En estos espacios rituales exteriores se efectua parte indispensable de cada uno de los rituales *ñoñhu*: danzas, procesiones, canto, música e intercambio de alimentos.

El sistema de cargos y el servicio a las imágenes de los santos

La imagen de las divinidades *ñöhu* está lejos de ser una sencilla representación escultórica o pictórica de sus seres venerados; es la divinidad misma, de cuerpo presente, que habita los espacios sacros, y que debe recibir toda la atención que merece por el hecho de estar presente entre la gente, por no querer abandonar a los *ñöhu*, y también por intervenir permanentemente en la consecución de las cosechas, y en la eficacia del sinnúmero de actividades que, solas, no lo serían. Porque para lograr la eficacia esperada son necesarias siempre dos precondiciones, las de orden tecnológico y las de orden simbólico. A manera de ejemplo, la cosecha no se logra solamente gracias a las labores técnicas desplegadas, tales como el barbecho, las rastras, la siembra, las escardas y limpias, etcetera; es igualmente necesaria la propiciación de la fertilidad, la petición de las lluvias, la protección de los trabajos contra actos malignos y contra el mal tiempo, etcetera.

Nos encontramos, pues, ante una sociedad donde el trabajo y el ritual se complementan y no existen uno sin el otro. De allí la necesidad de institucionalizar un sistema de servicio a las divinidades que constantemente favorecen los actos técnicos de los hombres y permiten, con esta intercesión, nada menos que la propia existencia del hombre, de su sociedad y cultura, y más la reproducción de éstos.

Entre los *ñöñhu* funcionan grupos corporados de diferentes niveles, jerarquizados entre sí y con injerencia directa en la organización de las relaciones de la gente común con las divinidades y con los antepasados.

El calendario ritual señala los momentos en que los diferentes oficiantes, los fiscales (*yando ´vetini*), los mayordomos y los cargueros (*yando ´vetini*), deben entrar en acción y poner en marcha sus particulares técnicas de comunicación con las fuerzas que gobiernan la vida y la sociedad.

La jerarquía obedece a una escala de prestigio y deber de servicio que cada ciudadano siente hacia sus divinidades y hacia el resto de la sociedad. De ese modo, encontramos como cargo de mayor prestigio el del fiscal, que a su vez esta subdividido en fiscal mayor y fiscal menor, ambos son cargos otorgados por el "consejo" de mayordomos a las personas que hicieron méritos para obtenerlos.

Normalmente lo que se toma en cuenta para designar a un fiscal es su desempeño en labores de interés general para la comunidad. El fiscal tiene a su cargo la vigilancia de todo el sistema de cargos, pero particularmente de los tres mayordomos de las tres imágenes del Santo Patrón, el Señor Santiago, en su versión ibérica no bíblica. El fiscal menor es una especie de suplente, siempre esta presente en las ceremonias, pero su desempeño es más bien accesorio: prender las velas, arreglar los adornos florales del altar central, etcétera. Es responsabilidad de los dos fiscales adquirir todos los artículos necesarios para la mayoría de las ceremonias (ceras, veladoras, flores, floreros, cintas de colores, panes, etcétera.). Otra función importante de los fiscales es asumir el servicio mínimo necesario de las imágenes que por una razón cualquiera se queden sin servidores.

Los mayordomos tiene menor jerarquía que los anteriores pero no son menos importantes, porque de éstos depende el servicio especialmente dedicado a cada imagen o alegoría que se custodia en el templo. Las imágenes son: el ya mencionado Santiago (en traje de cruzado, a caballo y con la espada en la diestra decapitando moros, hay una imagen pictórica y dos escultóricas prácticamente idénticas), la virgen (Guadalupe, Dolores y Soledad, ésta también llamada Santa Ana), el Santo Niño, San Isidro Labrador (en dos versiones, una es la clásica del demiurgo con la yunta de bueyes, la bolsa con semillas y una cantimplora; la otra es de una factura muy diferente, solitaria, ostentando en la mano un libro), San Juan (son tres imágenes muy parecidas), el Señor Crucificado, las Animas y las Cruces.

Entre las funciones de los mayordomos están: cuidar la limpieza del nicho donde se aloja la imagen (*ar tsita*) que está a su cargo; vestir la imagen cada vez que ésta sale del nicho; disponer los arreglos florales y los panes, ofrenda mínima indispensable que debe acompañar siempre a cada una de las imágenes cuando circulan por los espacios rituales exteriores; cargar a las imágenes, con ayuda siempre de sus parientes inmediatos (esposa, hijos, hermanos, cuñados); distribuir los alimentos preparados por su familia en las ceremonias en que hay don, que son de hecho casi todas.

Al cargo de mayordomo se asciende "por lista", lo cual sucede al final del ejercicio del servidor anterior, y en la misma ocasión de la celebración dedicada a la imagen en cuestión. Al asumir el cargo el novel mayordomo debe hacer un juramento (*ar hnoni kwa*) ante el altar mayor, con el cual se compromete públicamente a realizar en forma debida los servicios que se esperan de él. De hecho toda la familia nuclear (esposa e hijos) del mayordomo se encuentra comprometida junto a éste, y todos participarán de una forma u otra para lograr el óptimo servicio religioso.

El mismo compromiso público se exige a los cargueros (*ya betini*). Estos oficiantes, además de tener niveles desiguales entre sí tienen encargos y cargas de trabajo muy diferentes.

El que tiene mayor rango entre los de este nivel de servidores es el cantor (*ar tuhu*); hay actualmente cuatro cantores, que ofician

casi siempre juntos, antes de los rituales en que participa todo el pueblo, y después de las misas. También dirigen los rosarios, lo que a menudo dura toda la noche. Su trabajo específico se puede realizar porque los cantores saben leer en voz alta largos trozos de la Biblia y de otros devocionarios que son sus principales instrumentos de trabajo. Este cargo necesita una iniciación especializada, lo que puede recaer sobre algún hijo o sobrino del oficiante, quien para aprender debe primero ejercitarse en la lectura y después acompañar a su instructor cuando éste está en funciones para conocer los textos, la entonación de la voz y la oportunidad para cada intervención en los diferentes ritos que se llevan a cabo durante el año.

Como este cargo requiere de características especiales, no cualquiera lo puede ejercer ni en cualquier momento se puede improvisar un oficiante de este nivel, por lo cual el cargo debe tener una duración indefinida. El castor puede, además, si tiene aptitudes para ello, efectuar curaciones mágicas, acto tolerado si se realiza en ocasión de un ritual y dentro de la iglesia.

Otro de los niveles entre los cargueros es el de los músicos cantantes y danzantes. Los músicos son oficiantes cuyo cometido es la ofrenda de música que se hace en casi todas las ceremonias; ejecutan elementalmente flauta, violín y tambor, instrumentos de los que se obtiene monótonas y repetitivas melodías. Casi siempre su actuación acompaña a la de las danzantes/cantoras, pero suelen también intervenir solos.

Las danzantes/cantoras rinden siempre homenaje con su canto y coreografía a las imágenes festejadas y suelen intervenir en algunas de las velaciones o rosarios, durante los cuales bailan y cantan todo el tiempo. El principal grupo de danza es el femenino del cual estamos hablando. Hay dos grupos más, masculinos. El de mayor rango en la escala de prestigio local es el de la "danza guerrera", que aparece dos veces durante el año en la ceremonia dedicada al Santo Titular y en la de San Isidro Labrador. Son veinte danzantes-guerreros de a caballo y de cabeza cubierta con un turbante que les tapa toda la espalda y tiene en la parte más alta de figura de una equívoca ave.

Otro grupo menos importante es el de la "danza", de hecho se trata de una variación local de la danza conchera denominada "danza de la conquista". Es un grupo de reciente reintroducción en este pueblo; tiene su propia música y toda su coreografía, vestimenta e instrumentos son de estilo foráneo. Ahora bien, ello no obsta para considerarlos como participantes de esta etnia, en primer lugar porque todos sus integrantes son *ñöñhu* de Santiago, en segundo lugar porque la comunidad ya los acepta y en tercer lugar por ser una nueva modalidad de participación dancistíca masculina, terreno relativamente restringido por la tradición.

Los dos grupos masculinos, los guerreros y los concheros sólo actúan localmente en las dos ceremonias mencionadas. El grupo femenil en cambio, actúa en más ocasiones y cumple una función "diplomática" pues a estas mujeres se les confiere la delicada y honrosa labor de representar a los *ñoñhú* de Santiago ante otrascomunidades *ñōñhú* vecinas, con las cuales se mantiene relaciones rituales.

Otro nivel de servicio en este sistema de cargos comprende los cargos de sacristán y de tesorero. El primero de éstos es quien recibe el encargo de cuidar las llaves, y por lo tanto el acceso al templo. No es un cargo que se confía a cualquiera, porque es necesario estar permanentemente dispuesto a abrir y cerrar los espacios rituales, a solicitud de los demás oficiantes de ofual o mayor rango. El tesorero, a su vez, debe disponer de los fondos que se recaudan para los arreglos de los edificios sagrados. Estos dos personajes trabajan de forma cercana el uno al otro.

El último nivel, aparentemente el de menor importancia, es de las barrenderas, los coheteros y cargadores de imágenes femeninas. El arreglo final de los rituales, en cierto modo su carácter espectacular, depende en gran medida de los que se encuentran en el desempeño de estos cargos.

Independientemente del nivel jerárquico de los cargos, para su obtención y manutención se deben combinar características de diferente naturaleza por parte de sus aspirantes o detendedores: responsabilidad, prestigio, seriedad, éxito obtenido en iniciativas o gestiones de interés común, moderación en el consumo de

bebidas espirituosas durante el desempeño de los trabajos, etcetera

Ciertamente, si la obtención de los más altos cargos se da por consenso, de igual modo este procedimiento decide la prosecución o interrupción del mismo. En esa forma, se detenta los cargos fiscales y de carguero de larga duración, en el que se toma tanto la decisión de la interrupción del servicio como la de sustitución por la persona ideal.

La sustitución puede darse también por expresa solicitud del oficiante en cuestión lo cual también suele ser frecuente. Las razones para la defección no necesitan ser aclaradas pero normalmente se deben a los considerables gastos impuestos al que detenta un cargo de ésos.

El principio y el fin de los cargos de corta duración o duración anual están señalados por las fechas que designa el santoral católico por la celebración del caso: en pocas ocasiones los oficiantes todos trabajan al mismo tiempo tales como la celebración de *ar dango ya zu ´we* (Corpus Christi), y fin de año.

El gobernador

Recientemente hemos registrado un hecho que, quizá por realizarse enteramente en la zona más críptica de todo el sistema ritual, había pasado inadvertido para observaciones anteriores. Se trata del cargo de gobernador.

La denominación escapa a la definición que se daba a los gobernadores indios durante la Colonia, quienes de hecho realizaban una función de gobierno, siempre constreñidos por el marco de sus comunidades o "repúblicas de indios". Era, entonces un cargo para el dominio indirecto de los indios por parte de la administración colonial (Aguirre Beltrán, 1991:36-37); era también reconocido por ésta y en gran medida fue utilizado para debilitar, cuando no romper los sistemas políticos prehispánicos (*Ibid.*).

Hoy, en Santiago Mexquititlán este cargo está íntegramente inmerso en el contexto religioso, a diferencia de la época colonial cuando fue más que nada cívico y político.

El gobernador *ñoñhu* detenta su cargo sólo por unas horas, nueve o diez aproximadamente, entre las veinte o veintiuna horas del día primero y las seis del día dos de noviembre; todo su servicio debe realizarse en la noche, y terminar los primeros rayos del Sol. Aparentemente no tiene mucho que ver con el sistema de servicios y cargos al que nos referimos más arriba, pero trataremos de demostrar que no es así.

Una de las diferencias más conspicuas entre este cargo y los otros es su cortísima duración, en comparación con algunos que pueden llegar a ser vitalicios. Es de notarse también el hecho de que no hay imagen en el templo a la cual sirve el gobernador; tampoco se trata de una ayuntía a otros cargos. Para colmo este oficiante no reconoce ningún nivel jerárquico por encima suyo mientras esté en funciones. En efecto, parecería que se encuentra al margen de todo el sistema; su función en el terreno simbólico es sin embargo sólo ligeramente distinta, y este hecho lo coloca en el ápice de todo el sistema.

Elección del gobernador

En una asamblea nocturna en la que sólo participan hombres es elegido este personaje. Acuden a la reunión personas de todas las edades entre los nueve y los setenta años; estamos seguros, sin embargo, que los límites de edad son abiertos tanto por encima como por debajo de estas.

La reunión es dirigida por los fiscales y/o los mayordomos. Los cantores no están presentes porque en estos precisos momentos dirigen el rosario dentro de la iglesia en el cual participan otros mayordomos y sus familias. El sacristán puede ser también uno de los organizadores de la asamblea. El lugar es el patio interno del curato, sitio completamente oculto a la vista de los pocos probables curiosos foráneos. Es una asamblea democrática, en la cual se instala desde principios a fin un ambiente de alegría y entusiasmo; se hacen burlas y bromas a gritos, se ríe a carcajadas, se lanzan burlonamente candidatos a todas luces

inelegibles, por incumplidos, bebedores en exceso y faltos de todo carisma y prestigio.

Este ambiente contrasta enormemente con el de profundo respecto y recogimiento que se observa en las capillas de los linajes, que por esta única noche permanecerán abiertas hasta el amanecer; también es grande el contraste con el clima de devoción que hay dentro del templo a unos cuantos metros del lugar de la asamblea.

Normalmente hay más de un aspirante; los candidatos se colocan de cara a la asamblea, con lo que sin otra convocatoria, los presentes se convierten en electores formando sendas filas frente a sus preferidos. Esta forma de votar (*teni*), libre más no secreta, por un lado evidencia de manera inmediata y sin posibilidades de fraude quién resulta favorecido por la mayoría, y además, muestra a cada candidato de quiénes recibe apoyo y con quiénes contará para las actividades que siguen.

Designado el gobernador, a quien no se le entrega ningún emblema o elemento distintivo, se forma un grupo alrededor suyo que se coloca a sus ordénes. Generalmente este grupo está integrado por los miembros del linaje a que pertenece el elegido. En torno al candidato que resultó perdedor sucede lo mismo; en consecuencia se forman dos grupos de trabajo.

El tiempo corre y se dispone progresivamente de menos tiempo para que el gobernador y su émulo (al que nombran segundo) prueban su habilidad y eficacia como efímeros oficiantes rituales. Todo se debe hacer en adelante con celeridad, porque el sol (*ar hyadi*) en pocas horas empezará a brillar, y para entonces todo deberá haber concluido.

Las órdenes se imparten en voz baja y se divide el trabajo según un plan que se debe ejecutar a la perfección. La labor principal y más pesada consiste en la recolección de alimentos para el grupo de feligreses que pasará toda la noche en el interior de la iglesia y que no podrá estar en las *tsu'nikha* para recibir a las ánimas de sus antepasados. Un trabajo complementario es la recolección de leña, para encender dos fogatas y calabazas.

En esta noche los habitantes de Santiago se encuentran

divididos en tres grupos: los ayudantes del gobernador, los integrantes del grupo de la iglesia y los jefes de linaje y su parentela, quienes reciben en las capillas de linaje la ofrenda traída por las diferentes familias que pertenecen a este linaje. La ofrenda está formada por alimentos (tamales y pan dulce), bebidas (atole, pulque y chocolate); flores y velas de cera de abeja.

El gobernador y su émulo así como los ayudantes de ambos forman dos grandes grupos, los recaudadores de alimentos que son personas adultas que visitarán las capillas para solicitar parte de la ofrenda allí acumulada. El otro grupo lo forman los recolectores de leña y calabazas; son niños que se dedicarán a recorrer o bien los caminos donde pueden encontrar leña o bien las casa aisladas donde la solicitan explicando su objeto. Los niños deben también solicitar y obtener calabazas (*ya mu*). Esta labor es más sencilla y menos ardua que la de los mayores pero no es menos importante. A los niños en esta ocasión se les designa afectivamente "burritos" (*ya tsi 'burru*); éstos realizan su trabajo con gran bullicio, gritando y desplazándose en tumulto de una vivienda a otra.

Lo ideal para los adultos es visitar a todas las capillas que se encuentran repartidas por cuatro barrios de Mexquititlán pero a tan grande distancia unas de otras, que los recaudadores deben concretarse a reunir el alimento de un número relativamente pequeño de *tsu;nikha.*

Una vez reunido el alimento, la leña, y las calabazas, se concentran en el cuarto de la iglesia. Con la leña recolectada se prenden dos fogatas, una al lado norte del espació exterior de la iglesia y otra en el lado sur. En esas fogatas se asan las calabazas y se recalientan los tamales obtenidos. Esta es la única ocasión en que niños y jóvenes solteros preparan públicamente sus alimentos .

Cuando esto sucede, el alba ésta próxima, y la acción ritual termina, no sin antes de que un grupo de mujeres sahumadoras inunden de humo el interior de la iglesia ofrendando el incienso a cada una de las imágenes que se encuentran a ambos lados de la nave, y a la ermita que está en el espacio exterior de la iglesia.

Comentarios finales

El sistema de cargos en su totalidad es el garante de la continuidad entre las esferas de la cultura y de la divinidad. En un plano espacial, estas esferas se unen en los espacios sagrados donde se efectúan los rituales. La acción simbólica de los oficiantes de todo tipo es vínculo entre ambas esferas y vehículo de la eficacia ritual, por cuanto coloca a los dioses y a los antepasados en una punta de una imaginaria corriente de energía sagrada, y a los simples humanos en la otra.

Dentro de todo el sistema, el efímero oficiante denominado gobernador logra una de las mayores hazañas simbólicas: propicia entre el mundo físico de la cultura y el mundo metafísico de la divinidad, un flujo de energía en ambos sentidos, a través del afianzamiento del eslabón entre los vivos y los muertos.

Del mismo modo gobierna el regreso de las ánimas al inframundo, señalando claramente el camino que deben seguir, entre las fogatas. No hacerlo podría tener como consecuencia que las ánimas no pudiesen regresar a su hogar. Por otro lado, al gobernador le toca, a guisa de despedida, vigilar la última ofrenda de alimentos y humo de incienso a los antepasados.

En la ofrenda de calabazas hay una metáfora de la muerte. Las calabazas se consumen en las inmediaciones del lugar donde se despide a los muertos y donde se ve por última vez el cadáver. Esta consumición del alimento es simétrica a la corrupción de la carne y su consumo por la tierra. Las palabras consumir y comer *hñöñhu* están unidas por relación de homofonía, un solo término designa a las dos acciones: *tsi*. No es todo, la misma calabaza (*ar mu*) es homófona a vientre, útero, tradición, costumbre y cultura (*ar mui*), y a través de su consumo en estas condiciones se opera otra parte de la metáfora: si bien se despide al ánima que ya no tiene cuerpo, y se cuida de que no permanezca más tiempo del debido entre los vivos, se señala en ese mismo instante que vientres y úteros producen y producirán nuevos cuerpos, y que tradiciones y costumbres reproducirán la cultura.

El tierno mensaje que se envía a la esfera sagrada es que una y otra vez los *ñöñhu* vivos mantendrán sus tradiciones, se

reproducirán física y simbólicamente, y tratarán de repetir este ritual por siempre. Esta es la función simbólica del gobernador, el cargo de más corta duración y de más profundo alcance.

Notas

(1) Aguirre Beltrán, 1991: 36-37.

(2) Ibid.

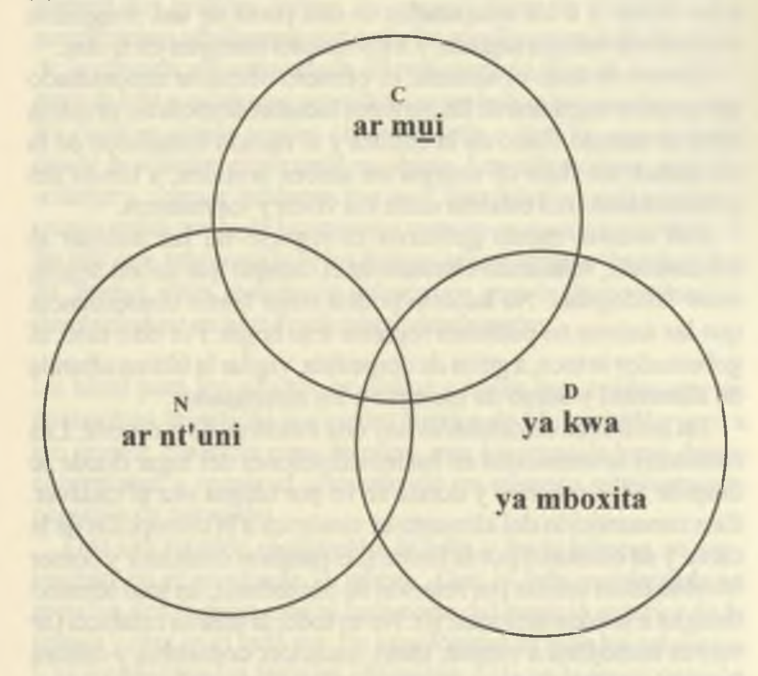


Figura 1. Esferas paralelas de la realidad en la cosmovisión ñoñhu.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, Colección, Clásicos de la Antropología, No 10, México, 1981.

La presencia religiosa en la danza de concheros

*Juan José Bárcenas Casas**

Introducción

En la historia de la humanidad, la presencia de elementos de corte religioso ha sido el denominador común que ha acompañado y ha estado presente dentro de los principales mitos que todo pueblo presenta en su devenir cultural, desde los llamados "primitivos" hasta los que han alcanzado el grado mayor de desarrollo "civilizatorio", observándose el culto a determinadas divinidades, según las necesidades ideológicas y sociales en general de cada época y en cada lugar de la Tierra.

Asimismo, asociados al culto vienen otros elementos constantes como son los fenómenos en torno a rituales mágicos, míticos, etc., formando así un rico conjunto de relaciones, a la vez que un complejo de expresiones y manifestaciones devocionales hacia las respectivas representaciones deificas.

Así por ejemplo, la práctica religiosa en este continente (para algunos investigadores lo que actualmente es América, anterior al encuentro, conquista u otra forma de designar este choque cultural, su nombre era Ixachilatlan: Anáhuac hacia el norte y Tawantinsuyo al sur) es patente, sobre todo en una de las áreas donde surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones

* Centro de Estudios e Investigaciones Antropológicas. Universidad Autónoma de Querétaro.

originales que ha creado la humanidad a lo largo de la historia: la civilización mesoamericana y donde perduran hasta nuestros días reminiscencias de un profundo sentimiento religioso, que con el impacto cultural de dos concepciones de ver el mundo y la realidad, se trastoca en un nuevo curso y devenir histórico de las culturas asentas en estas latitudes, modificando significativamente dicho proceso.

Introducción a las características propias de la tradición de concheros.

Sabido es que con el proceso subsecuente del impacto entre los dos mundos, inicia un nuevo periodo de relaciones interculturales originadas en un contexto de lucha desigual entre estas formas en donde se impone y triunfa el "nuevo orden mundial" para la época, resultando de ello una nueva característica de esta interrelación, inmersa en todos los órdenes de la vida sociohistórica y cultural a que nos referimos, incidiendo sobre todo en el plano de lo ideológico, en el que el sentimiento religioso sobresale por el matiz con que se origina este proceso, "en el cual el éxito del proceso de sustitución religioso parece íntegramente conseguido, para la mayor parte de Mesoamérica, antes de 1560. El catolicismo se ha modificado en algunas de sus formas, para ello ha logrado una pompa y boato semejantes a los de las religiones prehispánicas. Ha conseguido la participación general. Se ha sincretizado" (Warman, A. 1985:75).

De esta manera, a partir de este tipo de relaciones "contraculturales" surge un grupo que destaca como heredero, depositario y guardián de una serie de valores y normas, no sólo de sus tradiciones prehispánicas propias sino también de las asimiladas a partir del contacto, mismas que por razones de subsistencia y de represión severas dentro del nuevo orden de cosas (Moedano Navarro, 1972:603) es necesario velar, y "ocultar" para su sobrevivencia. Nos referimos específicamente a los grupos de danza conocidos popularmente como "concheros".

Origen

En la región que actualmente forma parte el estado de Querétaro, y que a su vez se consideró parte de la franja fronteriza mesoamericana, coexistieron diversos grupos con características y rasgos culturales propios –chichimecas nómadas y seminómadas (pames, jonaces, guachichiles, guamares, etcétera.), así como habitantes de vida más apegada al sedentarismo, como pudieron ser los purepéchas, mexicas u otomíes– , y que por razones territoriales estos rasgos de alguna manera se integran, para así formar un conjunto de relaciones más o menos homogéneo hasta la llegada de los europeos.

A partir de su llegada, y específicamente a esta región del "Tlachco" o "Ndamaxey" (Septien y Septien, 1981:89) en que según cronistas y la tradición oral, la conquista de Querétaro se dio el 25 de julio del año de 1531, fecha a partir de la cual la tradición religiosa de los llamados "concheros" nace, cuando en el cerro del Sangremal fueron derrotados los naturales por los invasores españoles que venían acompañados y apoyados por contingentes otomíes y tlaxcaltecas (de posible origen otomí).

Se plantea que el triunfo por parte de los hispanos se debió al hecho milagroso de que durante la cruenta lucha que sostenían ambos bandos, apareció en el cielo la efigie de la cruz resplandeciente, y junto a ésta la imagen del apóstol Santiago, hecho que fue interpretado como signo profético por parte de los chichimecas, lo que los motivó a cesar la lucha y a solicitar a los religiosos una cruz semejante a la que apareciera en el cielo.

Complacer a los indios no fue fácil, ya que en varias ocasiones fueron rechazadas las cruces que los frailes hicieron para ellos, finalmente los religiosos cristalizaron su empeño cuando en torno a una cruz de cantera, los naturales empezaron la danza exclamando: "él es Dios", y que actualmente se escucha entre los grupos de danzantes durante sus ritos y ceremonias, como un saludo reverencial.

Con este acontecimiento se da un nuevo proceso en la práctica

de lo religioso dentro de la "nueva" cultural a partir del siglo XVI, y significa que "para la mayoría, este fue el momento en que se originó la danza, difundiéndose de aquí a otras regiones del Bajío. Además, hay otros que afirman que la rendición de los chichimecas fue sólo temporal, ya que la cruz y la figura de Santiago fueron interpretados como signos dirigidos a ellos para que suspendiesen la lucha momentáneamente y la reanudasen cuando se presentase el momento oportuno. A Santiago le darían el título de "Correo de los Cuatro Vientos" y la frase "El es Dios", habría de convertirse en un saludo ritual entre los "compadres", "hermanos" o miembros de la danzan" (Moedano Navarro, 1972:601).

Características generales de la tradición

La tradición de "concheros" se encuentra diseminada actualmente en diversos estados de la República, y está dividida en amplias zonas como son, la Gran Tenochtitlán, que comprende la zona metropolitana (Distrito Federal y el Estado de México);los Altos y Bajíos (Querétaro, Guanajuato, Hidalgo, Jalisco, etcétera.) y otros lugares como Tlaxcala, Puebla, Morelos, Guerrero, etcétera, hasta regiones como son: California (San Diego, Los Angeles, San Francisco, etcétera.), Arizona, Nuevo México y Texas, en los Estados Unidos, y en cada una de estas regiones hay alguien que las encabeza, siendo los jefes, o capitanes generales de conquista, divididos según los cuatro rumbos del cosmos.

Otra característica general es que su tradición es de corte animista, pues está relacionada con objetos naturales (plantas y animales), y particularmente se manifiesta mediante la práctica de su medicina tradicional propia " en la curación de enfermedades físicas o mentales aprovechando los recursos medicinales de las plantas (Montes de Oca, 1940:90), así como del uso de la "cuenta", "que alude a uno de sus elementos básicos" (Moedano Navarro,1972:605;606).

Una característica general más es que el conocimiento tanto filosófico como práctico de esta tradición, es conferida generacionalmente de "boca a boca ", mediante la palabra o

"tradición oral", de ahí que exista un gran sentido de compromiso y obligación, así como de responsabilidad a todos y cada uno de los motivos que dan vida a esta tradición ancestral.

Al respecto, "los danzantes de Concheros, tienen sus propias concepciones teológicas, que son variantes populares de catolicismo ortodoxo; sus propios ritos, que realizan con música de tipo privado y público, como cuando danzan en los atrios de iglesias y santuarios. Tienen su propio sistema de organización con sus jerarquías y mecanismos de ascenso perfectamente establecidos. Por su parte, sus ejecutantes tienen una conciencia de sus derechos y obligaciones como participantes de una comunidad" (Warman, A. 1985:125).

Estructura organizativa

Una de las formas tradicionales de organización, es la jerarquía religiosa utilizada por los franciscanos, que impusieron este modelo (Warman, A. 1985:98) para ayudar al proceso evangelizador de los indígenas, cuya estructura es la de orden militar, misma que fue adoptada y adaptada sin problema alguno por parte de los naturales, por el hecho de estar vinculada con el ejercicio propio de la guerra, misma que sostenían en función a la resistencia para adoptar la cultura impuesta por los españoles a través de la violencia de las armas y la evangelización (arma ideológica), y la segunda por la lucha personal librada diariamente, donde se debía imponer el espíritu sobre las limitaciones materiales humanas, según su práctica religiosa.

Para dar una idea acerca de la variedad de formas de la organización de orden militar, donde el pensamiento dualista también queda plasmado, se expone a continuación una de las formas jerárquicas que emplean los grupos, por ejemplo, en algunos casos los aspirantes son sometidos a una serie de pruebas para determinar su "aptitud" y compromiso con la "obligación" que van a contraer, reunidos los "requisitos", y a juicio del Jefe o Capitán, se le confiere el grado menor de iniciación: el de soldado.

Subsecuentemente, los grados siguientes son: alférez; sargento

y regidor; enseguida, regidores de marcha; capitán primero a la derecha, y capitán segundo a la izquierda; malinche sahumadora; y finalmente capitán general. Regularmente son estos últimos los de mayor experiencia, a la vez son en quienes recae el principio del gran gobierno que los rige, y a los que se les ha conferido la tarea de preservar y difundir las antiguas formas.

Cabe señalar que en los últimos años, esta responsabilidad la han ido confiriendo y delegando entre las nuevas generaciones de danzantes jóvenes, sobre todo los capitanes generales por ser de avanzada edad, el trabajo que llevan a cuestas es demasiado, de ahí que busquen a quien heredar sus conocimientos para así renovar y continuar preservando y difundiendo su tradición, sobre todo en aquellos que tienen vitalidad, la enjundia, y el coraje para seguir adelante: los jóvenes.

Disciplina

La disciplina es un elemento indispensable para la continuidad de la tradición, el ejercicio de ésta se basa en el concepto universal de respeto, que lo mismo hace referencia al mutuo como a todo lo que nos rodea, y por ejemplo, en el pensamiento filosófico maya se sintetiza con el: *Inlak'ech.*

La ejecución de la disciplina se contempla en todas las características propias de los grupos de concheros, empezando por el respeto a los grados jerárquicos de esta tradición.

Se ha observado que la práctica disciplinaria por parte de los jefes varía, sobre todo en lo relacionado con los castigos físicos, que según los informantes, anteriormente recurrían a éstos como una forma correcta de enmendar los errores, actualmente esto ya no sucede, sin embargo prevalece el sentido estricto del orden y la disciplina dentro de su estructura organizativa.

Danza

La danza, manifestación ritual de carácter religioso, en la tradición de "concheros" es considerada parte fundamental de su existencia.

Es un ceremonial que encierra un profundo significado entre quienes lo practican, pues contiene en su interior la simbología propia que caracteriza el pensamiento dual indígena, movimiento esencial de la creación (masculino-femenino; día-noche; vida-muerte; etcétera.), el cual se sintetiza en la cruz, como un elemento que es símbolo primordial de todas y cada una de sus acciones.

Así, la cruz como símbolo de la vida en la tradición de los "concheros", e integrada a la danza como ritual, en cada ceremonial y lugar determinado, considerado como centro energético, tiene como fin último el alcanzar la integración de los individuos (danzantes y no danzantes) con el cosmos, pues "al danzar sobre ciertos puntos de la tierra (como son los santuarios a los que asisten desde épocas prehispánicas), lo que provoca son alteraciones en las cargas de ese lugar y entonces realmente hay una comunicación del cosmos con la tierra, lo cual tiene un sentido filosófico, pero también en términos científicos habiendo una modificación en el campo de energía" (Arrieta Tamez, 1989: 6,7).

De esta manera, a través de la danza, de "los bailes y rituales que practican, mantienen vivo un sentimiento de solidaridad con la tradición prehispánica y la cristiana. Creen fervientemente que esta danza es la que bailaban sus antepasados, pero ahora ellos, sus descendientes quieren ofrecer sus cantos y bailes al dios cristiano de manera semejante a como se lo habían ofrecido a sus antiguos dioses, o sea frente a los templos" (González González, 1987:3).

Alabanzas

Son los cantos propios de la tradición, y son entonados durante las "velaciones" y dependiendo del tipo de ceremonia, o de la secuencia de la misma, si es que son seleccionadas. En estás está implícita parte del conocimiento ancestral el cual es transmitido generacionalmente, mediante la tradición oral.

Por lo general, estos cantos son anónimos y la mayoría compuestos por antiguos jefes que tuvieron la capacidad de conservar, bajo un aspecto cristiano, los símbolos de la tradición.

"Así dentro de su taxonomía se mencionan las de la cruz, las "pasiones" (o sea aquellas que se refieren a la pasión y muerte de Jesucristo, muchas veces auténticos romances religiosos, como el de "Las horas de la pasión de Cristo" y "La Virgen camino del Calvario", que se remontan hasta el siglo XVI), "san migueles" (alusivos, como el nombre lo indica, al "Príncipe de la milicia celestial"), "conquistas" (que se refieren a la Conquista de México y de Querétaro y que también hacen mención de símbolos e historia de los grupos de "concheros" autoidentificados como danza de "conquista"); "clarines" y "marchas" de carácter bélico-religioso, muchas de ellas, por cierto, de seguro origen cristero; "guadalupanas", mañanitas, salutaciones, despedimentos, etcétera." (Moedano Navarro, 1985:64).

Instrumentos musicales

Entre los elementos rituales empleados en la danza, están los instrumentos que juegan un papel fundamental en sus ceremonias, ya que el sonido es utilizado con varios fines, como para conducir ciertas energías que los lleven a determinados grados de conciencia y alcanzar, junto con la danza, la integración de los indiviudos entre la tierra y el cosmos.

Así, entre los instrumentos de uso común están: una campana; sonajas (de latón o de guajecillos); el *teponaztli* (tambor de posición vertical); el *huéhuetl* (de posición horizontal); un caracol marino; los "chachayotes", "ayoyotes" o "huesos de fraile", que se colocan en los tobillos y que son sustitutos de los cascabeles que originalmente, según las crónicas, eran de oro; y también la insustituible "concha", " una guitarra con cinco pares de cuerdas cuya caja de resonancia está hecha con caparazón de armadillo (aunque las hay también de guajes)" (*Ibid.*,1985:61).

Del uso de esta guitarra, deriva el nombre genérico de la tradición de los "concheros".

Actualmente, algunos grupos han incorporado otros instrumentos de música, tales como flautas, tambores del tipo

que manufacturan los raramuri, guitarras de las llamadas "cuatro", así como de la mandolina, entre otros instrumentos.

Organización económica

Para comprender el funcionamiento de estos grupos es necesario hacer mención de su organización económica, también como parte fundamental de su dinámica.

Regularmente, la responsabilidad económica recae sobre el jefe o capitán de la "mesa" o cuartel general, el cual se ocupa de los gastos que se originan a partir del inicio de todas y cada una de las "obligaciones" que tienen hasta que éstas culminan, donde generalmente el desembolso se hace para alimentación, y el transporte de los integrantes e invitados del grupo, cuando esto es requerido.

Es importante resaltar que gente que está al margen de las actividades centrales, ya por cumplir una manda, por externar su fe, por solidaridad o simplemente por simpatía, donan alimentos, u otro tipo de elementos que sean de utilidad al grupo, a fin de apoyar al capitán en los gastos propios de las actividades tradicionales. Es importante indicar que estos obsequios son tomados por parte del capitán como ofrendas, mismas que son ofrecidas a la imagen de su devoción respectiva, en el oratorio de su cuartel o "mesa".

En el fondo, este tipo de organización permite mantener un alto grado de cohesión interna, lo que posibilita la continuidad y permanencia del grupo.

Finalmente, es necesario destacar el papel fundamental que juega la mujer en el desarrollo y la organización de esta tradición, que es muy importante, no sólo dentro de las actividades ceremoniales y rituales, sino en todo lo que gira en torno a ésta. Su papel es ser: sahumadora, malinche, curandera, cocinera, madre, esposa, etcétera, siendo su rol diverso.

Características particulares de la tradición

En cuanto a las particularidades de la tradición, se ha considerado

que sólo tienen su origen en el lugar geográfico donde se encuentran asentados estos grupos de concheros, y en relación a la herencia étnica , religiosa, y determinadas causas que motivan el surgimiento de otros grupos, que se clasifican, esencialmente, de la siguiente manera:

1. herencia natural,
2. prestigio social,
3. *modus vivendi*,
4. intereses políticos.

Estos cuatro factores se complementan entre sí, presentan una estrecha relación , dependiendo de las circunstancias y el contexto social, político, económico, ideológico, etcétera, en que son originadas.

Así por ejemplo, estas modalidades que presenta la tradición se adecúan de acuerdo a sus propias necesidades, a las diversas situaciones a las que hacen frente, originando que muchas veces se vean precisados a "sacrificar", su herencia natural (étnica y religiosa) por intereses políticos, lo que representa que cambie su tradición y su forma de vida (*modus vivendi*), que los orilla a competir por un espacio y ocupar un lugar preponderante por encima del resto de los grupos (prestigio social).

Sin embargo, a pesar de estas particularidades, la tradición de "concheros" se manifiesta como una forma de resistencia contraria a la cultura impuesta y dominante, iniciada desde el momento del impacto entre estos dos mundos, y que continua como una cultura ajena a la original y al mismo sistema social en el que vivimos.

Por otro lado, dentro de esta tradición existen peculiaridades que dinamizan su desarrollo, haciendo de ésta un movimiento vivo y en auge. Actualmente en la República Mexicana existe un sinnúmero de grupos que trabajan en torno a ésta y los esfuerzos se multiplican por llevarla adelante.

Una de estas características son los planteamientos "mesiánicos" y "milenaristas" que surgen de la interpretación

que cada grupo dé a la cosmovisión y cosmogonía propia de la tradición mexicana, originando que al interior de esta tradición se presenten tendencias o direcciones en la forma de ejecutarla, lo que propicia cierta rivalidad por la manera en que se interpreta.

En general, existen dos grandes líneas de interpretación:

Por un lado, los grupos de la "mexicanidad", cuyo origen se debe, entre otras cosas, a la forma de concebir nuestra identidad, idea basada en gran medida en el contexto y los motivos que dan lugar a estos grupos. Los "mexicanistas" conciben la identidad nacional tanto a partir de las caracteristicas culturales surgidas con el impacto de 1521, como partiendo de la práctica filósofica que tenían las diversas étnias antes del contacto.

Así, este movimiento actúa a partir del estudio e investigación de nuestras raíces, en bibliografías oficiales, códices y otros documentos, a través de la tradición oral, de la relación con otros grupos, etcétera, en torno a asociaciones y centros de estudio e investigación sobre estos temas.

Por otro lado, están aquellos grupos conocidos como "danza de concheros", "azteca", "chichimeca", "de conquista", etcétera, que gozan de autonomía propia más no de independencia, pues existen corporaciones o asociaciones que las incorporan, contrario a lo que puede suceder a los grupos de "mexicanidad".

Para éstos, su origen fundamentalmente es de herencia natural, siendo sus objetivos esenciales: preservar, fortalecer y difundir los valores del conocimiento filosófico indígena y de su aplicación en la vida cotidiana, mismos que han sido transmitidos generacionalmente por tradición oral.

De manera similar a los "mexicanistas", la forma en que expresan este objetivo varía en función del motivo que da origen y vida al grupo, y al nivel de conciencia alcanzado (riqueza de conocimientos heredados, influencia de otros grupos, investigación) en relación con la importancia de llevar a cabo estos objetivos, cualitativa y cuantitativamente.

Cabe señalar que estas prácticas varían según la zona geográfica donde se encuentran asentados estos grupos, por la dinámica interna y particular de cada grupo.

Sin embargo, pese a las diferencias que se presentan en la gradación de interpretación, ambas corrientes basan sus objetivos en la preservación de los valores indígenas, el reencuentro con los antiguos conocimientos, la difusión y el fortalecimiento de nuestras raíces, etcétera. Aunque el camino que lleva a estos objetivos no es el mismo, al final es el encuentro con los más altos valores de florecimiento cultural que alcanzó Mesoamérica.

Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, CIESAS-SEP, México, 1987.

Frías, Valentin, *La conquista de Querétaro* (reproducción fascimilar), Fondo Editorial de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1990.

González González, Anahuac, *El sistema folklórico de la danza de los concheros*, II Encuentro de etnomusicología, ENAH, México, 1987.

Kirchhoff, Paul, *Mesoamérica sus limites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Esplendor del México antiguo, 7ª. Edición, tomo III, México, 1988.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, SEP, Lecturas mexicanas, 2ª serie, N° 50, México, 1986.

Mendoza, Miguel Angel, "Más allá del 12 de Octubre", *Izkalotl,* Organo de Difusión Trimestral, México, 1991

Moedano Navarro, Gabriel, *Los hermanos de la Santa Cuenta: Un culto en crisis de origen chichimeca,* Religión en Mesoamérica, Sociedad Mexicana de Antropólogos, XII Mesa Redonda, México, 1972.

Moedano Navarro, Gabriel, *Tema de la conquista en la tradición literario musical de los concheros*, Sociedad Mexicana de Musicología, Memorias del 1er. Congreso Dirección General de Asuntos Culturales, Gob. del Edo. de Tamaulipas, México, 1985.

Montes de Oca, José G., *Retablos de Querétaro*, Ediciones del H. Ayuntamiento de Querétaro 1985-1988, México, 1987.

Septien y Septien, Manuel, *Problemas del desarrollo histórico de Querétaro 1531-1981,* Publicaciones del 450 aniversario de la fundación de Querétaro, México, 1981.

Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, INAH, Col. Divulgación, 2ª. Edición, México, 1985.

La importancia de los estados transcendentales en las prácticas religiosas de Mesoamérica

*Roberto Escalante H.**

En el núcleo de todas las religiones del Viejo y del Nuevo Mundo existe una cierta experiencia de unión; no hay que olvidar que la palabra religión significa, en su sentido original, el acto de religar, volver a unir lo que estaba separado; y esta unión se realiza entre la conciencia individual y "algo" de naturaleza superior, llámese dios, númen, etc., es corolario de esto que la unión solo puede alcanzarse cuando el individuo esta en un estado trascendental de conciencia.

El estado transcendental se define aquí como un estado alterno, según Furst:

> La sustitución del termino alterno por el usual "alterado" fue sugerida por el doctor Norman Zinberg (1974), para, escribió, evitar la idea de que el cambio altera a la conciencia de la manera como debe sin embargo, muchas autoridades en estados altos están de acuerdo con C.T. Tart (1972) en que estos constituyen una alteración cualitativa en el patrón general de funcionamiento mental en cuanto que el experimentador siente que su conciencia es radicalmente distinta a la manera como funciona normalmente (Furst:39).

* Dirección de Lingüística, INAH.

Es un estado donde la conciencia no se ocupa de las necesidades básicas, ni tampoco de conceptualizar todo en término de tiempo, espacio y causalidad; sino que es una introspección, una visión interior, donde se tiene acceso a una realidad "no ordinaria". Se llega a este estado por medio del ascetismo, por la devoción, la meditación, o por sustancias activas presentes en organismos vegetales o animales. Tanto el ascetismo como la ingestión de las sustancias activas producen cambios electroquímicos en el cerebro.

Las religiones de Mesoamérica no son ajenas a este tipo de prácticas extáticas, el ascetismo se presenta desde la época prehispánica, tenemos evidencia de esto de los famosos dinteles de Yaxchilan, especialmente 17 y 24, donde se ve a una dama de elevado linaje, frente al *Halach Winik*, en este caso Escudo Jaguar, pasando una cuerda por la incisión hecha en la lengua, acompañada de los instrumentos de la sangría, mismos que se observan también en los dinteles 15 y 25 (inmortalizado este último en el reverso de los billetes de $20.000), donde el sacerdote-gobernante surge de las fauces de una serpiente fabulosa, que se ha interpretado como la visión extática. Otras representaciones de sangrías en el códice Madrid, muestran perforaciones en la lengua, en las orejas y en el pene, atestiguadas también en al *Relación de las Cosas de Yucatán* (aunque el obispo Landa nunca específica que estas prácticas conducían a la experiencia mística).

> Que hacían sacrificios con su propia sangre cortándose unas veces las orejas a la redonda, por pedazos, y así la dejaban por señal. Otras veces se agujeraban las mejillas, otras el labio de abajo; otras se sajaban partes de sus cuerpos; otras se agujeraban las lenguas, al soslayo, por los lados, y pensaban por los agujeros unas pajas con grandísimo dolor; otras se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas [...]
> Otras veces hacían un sucio y penoso sacrificio, juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los miembros viriles al soslayo, por el lado, y

> hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilos que podían, quedando así todos ensartados (Landa:49).

En el Altiplano, son conocidas las representaciones del glifo de Tizoc, en inscripciones y en códices, donde se le dibuja como una pierna humana lacerada con puntas de obsidiana; también en el *Códice Mendocino* se observan muchas de estas prácticas ascéticas: laceraciones con púas, exposición a los elementos, vigilia, etcétera. En la zona mixteca es muy conocida la iniciación del poderoso señor 8 venado, quien se somete a la perforación del septum, realizada por un sacerdote, para que pudiera llevar incrustada la piedra, símbolo de su alto rango.

En nuestros días, las practicas ascéticas pocas veces se presentan solas; en la zona maya, entre los lacandones, quienes durante la elaboración de los sahumerios con efigies divinas, cuando todos los hombres se recluyen dos semanas a tomar balché, a fumar puros y a entonar cánticos, esto significa que la abstinencia sexual y la vigilia son de rigor. En otros grupos no mayas, el ascetismo existe en combinación con la ingestión de plantas enteógenas;[1] entre los mazatecos la abstinencia sexual y el ayuno son requisitos previos a la velada, y ésta se caracteriza por la vigilia observada toda la noche y la repetición de una misma melodía. Es entre los huicholes donde en la peregrinación a *Wirikuta* y en la cacería del Venado de Cinco Puntas se han conjugado el ascetismo y la ingestión de enteógenos.

Aunque en Mesoamérica se conocieron y se conocen muchas plantas y hongos sagrados, como el peyote, el *cloliuhqui* (*turbina corymbosa, Ipomoea violácea*), el *toloache* (*Datura stramonium*), el coralillo (*Sophora secundiflora*), el *siniocuichi* (*Heimia salicifolia*), la pastora (*Salvia divinorum*), el colorin (*Erithyna spp.*), el coleo (*Coleus pumilus, C blumei*) y la borrachera (*Iochroma fuchsioides*), la literatura etnográfica abunda en el empleo de los hongos de los géneros *Psilocybe* y *Stropharia*, en el del peyote (*Lophophora williamsili*). Aquí comparamos el ritual como se presenta entre los matlatzincas del Estado de México, los mazatecos de Huautla de Jiménez, Oax, y los huicholes de Jalisco.

Tanto los mazatecos, como los matlatzincas y los nahuas consideran a lo hongos del género *Psilocybe* como sagrados, lo que se refleja en los nombres que se les dan, usando afijos reverenciales:

En el náhuatl clásico los llamaron *teonanácatl* (dios hongo), que lleva la raíz teo- prefijada al nombre *nanácatl*, "hongo" para indicar que se trata de un hongo distinto de los comestibles y calificado como divino.

Entre los nahuas del Popocatépetl, los hongos enteógenos (*Psilocybe aztecorum*) son llamados *apipiltzintli*, "niños de las aguas", que se analiza en : *a(tl)-*, "agua", pipil, reduplicación plural de *pi(lli)*, "niño, noble" y *tzin*, diminutivo reverencial.

Los matlatzincas llaman *netóchutata*, "Santitos" al *Psilocybe muliercula*, termino que se analiza en: *en,* –plural *to–*, diminutivo, *chu-*, sagrado, y *tata*, señor siendo que todos los demás hongos llevan el prefijo clasificatorio *chho-*, "hongo".

Previa a la ingestión de estos organismos sagrados, existe una cierta preparación; entre los mazatecos, la abstinencia sexual, el ayuno y la prohibición de tomar alcohol; entre los huicholes, antes de empezar la cacería del venado, el "rito de purificación sexual" (Furst: 208), que consiste en nombrar, delante de los presentes, todos los compañeros sexuales que han tenido desde la pubertad, y corolario a esto, se exige que ningún esposo o esposa o amante mostrara la menor indicación de ira o celos. El significado de esta confesión es un regreso a un estado primigenio de inocencia, donde los peregrinos vuelven a nacer y son como niños (Cf. :Mt. 18.3 "que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino e los cielos"). Cada peregrinaje es una representación de la búsqueda ritual del peyote, emprendida por Tatewarí (Nuestro Abuelo) el *mara 'akáme* Fuego, *in illo tempore*.

La peregrinación de los huicholes a la mítica *Wirikuta*, lugar localizado en Chihuahua, tiene su primer alto en un lugar cercano a la ciudad de Zacatecas, donde la guía, tanto física como espiritual, procede a vendar los ojos de los novicios y luego los conduce al primer umbral y luego a los "sagrados pozos de agua

de Nuestras Madres" (Furst: 214), donde asumen la posición fetal, se les quita la venda de los ojos y son bautizados con el agua lustral y alimentados con esta misma agua y con galletas de animalitos y pedacitos de tortilla, porque "nomás pueden tomar comida tierna" (Furst: 215).

La manera como son recolectados, tanto los hongos como el peyote, muestra también un gran respeto: en Huautla de Jiménez, Oaxaca.

> Los hongos divinos son recolectados, recogidos en las laderas de las colinas por una virgen, antes del amanecer, durante la luna llena; con frecuencia son consagrados sobre un altar del templo católico local (Shultes: 64).

Entre los matlatzincas, cuando se colectan los "santitos" se deja una flor en señal de respeto y también para propiciar que el año siguiente vuelvan a brotar (Escalante y López: 246).

Cuando llegan a *Wirikuta* y finalmente, se encuentran al Venado de Cinco Puntas (nombre ceremonial del acto, por tener cinco nervaduras), procede la cacería flechándolo alrededor con las saetas ceremoniales, adornadas con plumas de halcón[2]. Luego cortan los botones, dejando la raíz dentro de la tierra, para que el hermano mayor surja, otra vez de sus huesos.

La manipulación de los organismos, antes de ingerirlos, también muestra un cierto ritual, entre los matlatzincas, los santitos (siempre en múltiples de cinco) son sahumados con copal, pasándolos varias veces sobre el humo de un incensario, los participantes también son sahumados. Los mazatecos colocan los hongos en el altar familiar después de sahumarlos con copal, y luego proceden a su repartición contándolos por pares. Los huicholes dividen el botón en cinco partes, siguiendo las nervaduras y las colocan en un guaje votivo.

La ingestión de los santitos (que deben comerse con todo y terrones) se acompaña con miel o con frutas, esto disfraza su sabor peculiar y permite la liberación de la psilocybina. Los mazatecos limpian los pajaritos, San Isidro (*Stropharia cubensis*)

y Derrumbes (*Psilocybe caerulescens var. mazatecorum*) de los terrones. El *mara'akáme* de los huicholes ofrece en la boca una sección del sagrado cacto a los peregrinos acuclillados o hincados, después de tocar con el *híkuri* cuatro puntos: la frente, los ojos, la garganta y el corazón y les dice: "Mastícalo bien, mastícalo bien, porque así vas a ver tu vida." (Furst: 224).

La sesión también muestra algunas diferencias, los matlatzincas mascan sus hongos en silencio se cubren con una manta (previamente sahumada por dentro), las personas que no participan en el rito guardan absoluto silencio, los niños son llevados fuera de la casa. En cambio, entre, los mazatecos, los niños están presentes, aunque no participan en la comunión, hay cantos y danzas del oficiante, las visiones se traducen al lenguaje hablando que se expresa en melodías que surgen espontáneamente durante la sesión, cada frase termina con la palabra *tzu*, "dice". Los *mara'akáme* afinan sus instrumentos, violín y guitarra para cantar y bailar.

Tanto entre los matlatzincas como entre los huicholes, el hongo o la planta se identifica con lo sobrenatural; para los primeros, los hongos son los santitos, para los huicholes es el Hermano mayor, el Venado de Cinco Puntas, esto sucede también entre los chinantecos, donde los hongos son identificados con los sobrenaturales. Algo diferente sucede entre los mazatecos, los hongos son vehículos de comunión con deidades cristianas, "Cristo habla en el hongo". De esto se puede deducir que en el caso de los matlatzincas y los huicholes, existe una supervivencia de deidades prehispánicas, y en el caso de los mazatecos, se presenta un sincretismo entre la religión hegemónica y las prácticas religiosas prehispánicas.

Los efectos de las "plantas mágicas" han sido descritos por Rinkel y Schultes de la siguiente manera:

> Todas tienen en común las siguientes características: producen un cierto estado como un sueño, marcado por un extrema alteración en la experiencia, en la apreciación de la realidad, en la percepción del tiempo y del espacio, y en la conciencia del yo. Inducen alucinaciones visuales, a mundo en movimientos

caleidoscópicos, y usualmente en brillantes y ricos colores, casi indescriptibles, acompañadas de alucinaciones auditivas y de otra clase, y una variedad de sinestesias.

A esto habría que agregar que producen un cierto placer, manifestado como una sensación de bienestar y plenitud.

Acerca de los efectos de los *Psilocybe* y del peyote, no tenemos una descripción tan completa de estas culturas.

> Los huicholes dicen que sus experiencias de peyote son cosas muy privadas y escasamente las comentan con extraños, excepto en términos muy generales ("había muchos colores muy bellos", "y maíz en tintes brillantes, mucho maíz", o, simplemente, "Vi mi vida"). Más allá de ciertas sensaciones visuales y auditivas "universales", que pueden proceder de la química de la planta y de su efecto en el sistema nervioso, hay poderosos factores culturales en acción que influencian en éste y otros contextos, si no es que en realidad determinan tanto el contenido como la interpretación de la experiencia con la droga. Los huicholes me dijeron que en el *mara'akáme*, o alguien que se está preparando para serlo, y la persona ordinaria tienen distintos tipos de experiencia con el peyote... el *mara'akáme...* busca experimentar una catarsis que le permita entrar en un encuentro personal con *Tatewari* y viajar al "quinto nivel" para llegar a los espíritus supremos en los fines del mundo (Furst: 232).

Los matlatzincas también hablan de visiones como flores, pero son mas específicos cuando hablan de los Santitos, los sobrenaturales que residen en el hongo y que se manifiestan en su ingestión, dicen que los Santitos son "afantasmados", como fantasmas, por que permiten ver cosas que no existen o que no podemos percibir ordinariamente; también dicen que los Santitos son personas pequeñas, hombre y mujeres, "le estaban diciendo que si son Santitos, porque no nos enseñan hartas cosas, porque no matan, no envenenan". Dicen que estos Santitos hablan español o matlatzinca, aunque su comunicación no tiene que ver nada

con el idioma. Dicen que "enseñan", es decir que muestran cosas bonitas como flores, como estrellas, o cosas feas como serpientes o sangre, especialmente a las personas que no llevan una visa muy ejemplar, o si toman pulque o son malas.

> Después me dijo el difunto, mi papa, que le dijeron: "Cuando fuiste a pelear, Diosito todavía no te dejaba morir, cuando así peleabas. Ya no vas a tardar muchos años, porque te vas a morir". Luego el difunto, mi papa que se espanto. "Ni modo, me voy a morir pronto, solamente Dios sabe". Luego ya no tardo mucho, empezó a enfermarse (Escalante y López: 248-249).

en otro texto, se nos dice

> A mi hermana también le enseñaron, hartas flores en un jardincito, que estaban bonitas. Luego ella se enojaba con nuestro difunto papa y también era muy mala. Por eso le pegaron los Santitos, estaba gritando que le pegaban porque, mi hermana se enojaba mucho. Entonces le dijeron que la iban a llevar, pero nomás le pagaron y luego la dejaron (Escalante y López: 249).

También se dice que instruyen a los curanderos, a los danzantes de las "pastoras". En relación con la curación, se dice que curan, que hablan sobre la enfermedad que tiene el paciente, que diagnostican; también muestran el remedio a través de las imágenes que se ven, y también se dice que dan masaje en la parte afectada. Esto es cuando la persona se porta bien; cuando se porta mal entonces, los Santitos castigan, "chicotean", se les ve con su "cuarta", dicen que hacen llorar.

> Porque un señor me lo contó, dice que cuando se quiebran los maicitos y caen sus juguitos, pero que en realidad cae su sangre. Después me encontré a ese señor, iba llorando (Escalante y López: 249)

Los mazatecos son también muy específicos en la descripción de sus visiones, especialmente María Sabina, su vocera oficial.

Yo veo los hongos como niños, como payasos. Niños con violines, niños con trompetas, niños payasos que cantan y bailan a mi alrededor. Niños tiernos como los retoños, como los botones de las flores: niños que chupan los malos humores, la sangre mala, el rocío de las mañanas. El pájaro que chupa la enfermedad, el chupamirto bueno, el chupamirto sabio, la figura que limpia, la figura que sana (Benítez: 243).

Los estados trascendentales, especialmente los producidos por las plantas y hongos "mágicos", no tienen un carácter de evasión de la realidad, sino, por el contrario, reafirmar la conciencia colectiva, los valores culturales y la experiencia vivida del encuentro con los sobrenaturales (las imágenes surgidas en esos estados están matizadas por la cosmovision y varias de un grupo a otro).

Y, en tanto tienen un valor medicinal en la diagnosis, en la etnología y en la terapia, aseguran la salud de la comunidad; y de aquí su importancia para la cohesión social.

NOTAS

1 Sustancias vegetales que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina; en el pasado solían ser denominados "alucinógenos", psicodélicos, psicotomimeticos, etcétera, términos que pueden ser objetados seriamente (Wasson:8).

2 Los compañeros formaron un circulo en derredor del sitio donde el Hermano Mayor yacía "agonizante". Muchos sollozaron. Todos rezaron en voz alta. El que llamaban *Tatutsi*. Tatarabuelo, desenvolvió la canasta de objetos de poder de Ramón (el *mara akame*), el *takwatsi*, del paliacate rojo que la cubria y la dejo abierta para el de Ramón en los complejos y prolongados rituales de propiciación del venado (peyote) muerto y para la división de su carne entre los comulgantes. Ramón explico como el *Kupuri*, la esencia vital del venado, el cual, como en el caso de los humanos, reside en la fontanela, se alzaba, como un arco iris brillante y colorido, buscando escapar hacia la cumbre de las montañas sagradas. No te enojes, Hermano Mayor, imploro Ramón, no nos castigues por matarte, porque en verdad te has muerto, te alzaras de nuevo. Los peregrinos hicieron eco a Ramón, Te alimentaremos bien, pues trajimos muchas ofrendas, te trajimos agua de Nuestras Madres, te trajimos flechas, te trajimos maíz y las yerbas que te gustan, te trajimos tamales, te trajimos nuestras plegarias. Te honramos y te damos nuestra devoción. Tómalas, Hermano Mayor, tómalas y danos nuestra vida. Ofrecemos nuestra devoción a los *kakayarixi* que viven aquí en *Wirikuta*; hemos venido para que nos recibieran, porque sabemos que nos aguardan. Hemos venido desde lejos para saludarte (Furst: 223).

Bibliografía

Benítez, F., *Los Indios de México*, vol. III, Era, México, 1967.

Escalante H., R. y A. López G., "Hongos Sagrados de los Matatzincas", *Atti del XL Congreso Internacionale degli, Americanisti*, vol. II, Génova, 1974, pp. 243-250.

Furst, P., *Los alucinógenos y la Cultura*, FCE, México, 1980.

Landa, Fr. D. de, *Transcultural significance of Magic Plants*,Cambridge, Mass, 1966.

Schultes, R.E., *Plantas alucinógenas*, ediciones científicas, La Prensa Medica Mexicana, S.A, México, 1982.

Wasson, R.G., *El hongo maravilloso: Teonanacatl*, FCE, México, 1983.

Historia comparativa de las religiones –con una tirada de un mil ejemplares– se terminó de imprimir, en septiembre de 1998, en los talleres gráficos de Servicios Uri-Tex, S.A. de C.V., ubicados en calle 4, núm 36-A, col. San Pedro de los Pinos, México, D.F. Tels. 515-52-33, 2-73-18-52.

Se utilizó papel bond ahuesado de 75 g para interiores y cartulina couché mate de 210 g para portada.

Edición: D.G. Hugo Soto López.

Corrección de estilo: Joel Gutiérrez Tirado.